PLATONE

IONE, LACHETE, LISIDE

TRADUZIONE
DI
E. MARTINI



G. B. PARAVIA & C.
TORINO-MILANO-FIRENZE-ROMA-NAPOLI- PALERMO

ARGOMENTO DELL' " IONE " [1]

È noto l'altissimo posto che i poemi omerici occupavano nella vita e nella cultura dei Greci. Considerati in certo modo come la Bibbia del popolo ellenico, che in essi attingeva i ricordi delle sue glorie più remote e il sentimento della propria grandezza e della propria unità, tenuti come la più genuina e meravigliosa manifestazione del genio poetico e quasi come la fonte d'ogni vera sapienza, essi avevano negli Oméridi — in origine, una società di cantori epici, che venerava Omero come capostipite, ma che via via accolse tutti coloro che al Poeta dedicavano un culto speciale — e nei rapsodi — declamatori di professione, soprattutto dei canti omerici — una larghissima schiera di entusiasti e di adepti, che contribuivano a tener desta nel pubblico la conoscenza e l'ammirazione per le due famose epopee. In tutte le maggiori solennità della Grecia la recitazione di brani omerici costituiva una delle più grandi attrattive, e il pubblico d'allora partecipava ai casi di quegli eroi leggendarî con una commozione forse più intensa di quella, con cui il pubblico d'oggi assiste ad uno spettacolo teatrale. Nessuna meraviglia dunque che codesti rapsodi, applauditi, festeggiati, premiati dovunque, dimenticando la modestia del loro mestiere, acquistassero una sproporzionata opinione del proprio valore, e, specie nel tempo in cui la sofistica aveva diffusa una fiducia senza limiti nei miracoli della parola abilmente adoperata, si credessero in diritto di ragionare con eguale competènza di tutti gli argomenti, a cui Omero aveva accennato nei suoi poemi. Anche Nicérato di Nicia,

(1) **Dal testo di Burnet, t. III (Oxford, 1909).**

uno dei personaggi del ' Convito ' di Senofonte, perchè sa a mente Omero, presume di poter dare i più saggi consigli sulle materie più ardue e più disparate.

Socrate, si sa, non era tenero della poesia e dei poeti. Ragionatore implacabile, desideroso di rendersi conto di tutto, abituato a sottomettere ogni idea all'indagine più rigorosa, non poteva stimare gran fatto le opinioni di uomini che, anche quando bandivano delle grandi e nobili idee, non erano poi in grado di darne ragione, perchè in loro quelle idee erano il frutto d'un'esaltazione momentanea e passeggera, erano il prodotto d'una follia divina, com'egli diceva, non la conseguenza d'un ragionamento sistematico e dialettico. E se questo egli pensava dei poeti, che cosa doveva pensare di codesti rapsodi, di codesti istrioni, altrettanto ignoranti quanto vanitosi? Ora appunto a confondere la burbanza di costoro mira il presente dialogo, in cui è messo in scena Ione, un rapsodo che doveva godere d'una grande notorietà a tempo di Socrate. Alle lodi ironiche, con cui Socrate lo accoglie, Ione risponde assicurando il filosofo, che non solo la sua declamazione è tale da conferire bellezza ad Omero, ma che non v'è altri che sia capace di parlare del Poeta, come è in grado di parlarne lui. Al che Socrate gli chiede se anche degli altri poeti può discorrere con eguale dottrina; e poichè Ione afferma che solo Omero lo esalta, mentre gli altri lo lasciano affatto indifferente, Socrate gli dimostra con varî esempî com'egli non parli di Omero per arte e per scienza, giacchè in questo caso dovrebbe poter parlare e giudicare anche degli altri poeti, ma per un'esaltazione e per una certa follia di seconda mano, che gli deriva da quella che il poeta attinge direttamente alla Musa. Ione non vuol rassegnarsi a passare per matto, e afferma che neppur Socrate penserebbe così, se lo sentisse ragionare degli argomenti trattati dal Poeta, nei quali tutti egli si ritiene egualmente competente. Ma Socrate, incalzandolo con nuove domande, gli prova che invece non è competente in nessuno, che non è nemmen capace di definire con precisione quale sia il contenuto di quest'arte rapsodica, di cui si vanta maestro, e che perciò non può sfuggire al dilemma d'essere o un mentitore o un invasato. E Ione finisce naturalmente per acconciarsi al partito meno offensivo per lui.

Questo dialogo è forse opera della giovinezza di Platone.

IONE

SOCRATE, IONE.

I. — So. Salve, illustre Ione! Donde sei venuto tra noi? Forse da casa tua, da Efeso? St. I p. 530

Io. No, Socrate, ma da Epidauro (1), dalle feste di Asclépio.

So. Ma gli Epidaurii hanno istituito anche una gara di rapsodi in onore del dio?

Io. Certo, e così pure altre gare musicali.

So. E dimmi: anche tu ci hai preso parte? e con quale successo?

Io. Abbiamo vinto il primo premio, Socrate.

So. Benone! E facciamo di vincere anche nelle Panatenee! (2).

Io. Ma sì che vinceremo, se Dio vorrà.

So. Quante volte, Ione, vi ho invidiati, voi altri rapsodi, per la vostra arte! Giacchè così il presentarvi al pubblico sempre adorni in maniera degna dell'arte e nella più bella apparenza, come l'aver di necessità continuamente tra mani molti poeti eccellenti, e massime Omero, il migliore e il più divino di tutti, e penetrarne a fondo il pensiero non che le parole, son cose degne d'invidia. Infatti non si può divenire buon rapsodo senza intendere ciò che dice il poeta, perchè il rapsodo dev'essere interprete agli uditori del pensiero del poeta, ed è impossibile adempiere come si deve quest'ufficio senza sapere quel che vuol dire il poeta. E tutto ciò è degno d'invidia.

---

(1) Epidauro, città dell'Argolide, celebre per il culto d'Asclépio.

(2) Una legge, attribuita a Solone, imponeva che nelle grandi Panatenee, feste in onore di Atena, avesse luogo una gara di rapsodi destinata esclusivamente alla declamazione di brani omerici.

II. — Io. È vero, Socrate. A me questo appunto dell'arte m'è costato la maggiore fatica, ma credo di poter parlare d'Omero meglio di chicchessia al mondo, sicchè nè Metrodoro da Lámpsaco nè Stesímbroto da Taso nè Glaucone (1) nè alcun altro di quanti ci sono stati abbia avuto al par di me tanti bei pensieri da esporre su Omero.

So. Ben detto, Ione, e perciò non ti rifiuterai di darmene un saggio.

Io. Ti assicuro, Socrate, che mette conto di udire quanta bellezza ho conferita ad Omero, sicchè ritengo che gli Oméridi dovrebbero decretarmi una corona d'oro.

So. Senza dubbio troverò una volta o l'altra il tempo
531 di udirti. Per ora rispondimi soltanto a questo: sei tu forte unicamente in Omero o anche in Esiodo e in Archíloco? (2).

Io. Oh! no, unicamente in Omero; e mi pare che basti.

So. E non c'è dei punti in cui Omero ed Esiodo dicono lo stesso?

Io. Lo credo, e molti.

So. E in questi casi sapresti esporre meglio quel che dice Omero o quel che dice Esiodo?

Io. In questi casi, Socrate, per me non fo differenza.

So. Ma e nei casi in cui non dicono lo stesso? Per esempio, alla divinazione accennano Omero ed Esiodo.

Io. Certo.

So. Orbene, quanto di simile e quanto di dissimile dicono intorno alla divinazione questi due poeti, saresti capace di esporlo meglio tu, o qualcuno dei buoni indovini?

Io. Qualcuno degl'indovini.

So. E posto che tu fossi un indovino, essendo capace di esporre quello in cui concordano, non saresti egualmente capace di esporre quello in cui discordano?

Io. Senza dubbio.

---

(1) Metrodoro da Lámpsaco e Stesímbroto da Taso erano filosofi e interpreti d'Omero. Glaucone invece è un ignoto, forse un rapsodo.

(2) Archíloco da Paro fu poeta giambico famoso, che visse verso la metà del s. VII a. C.

So. E com'è dunque che sei forte in Omero e non in Esiodo nè in tutti gli altri poeti? O Omero tratta argomenti affatto diversi da quelli di tutti gli altri poeti? Non parla egli per lo più di guerre, non riferisce discorsi d'uomini buoni e malvagi, di persone comuni e d'artigiani, non accenna ai rapporti degli dei tra loro e con gli uomini, come sogliono averne, e alle vicende celesti e a quelle infernali, e alle generazioni di numi e d'eroi? Non son forse questi gli argomenti a cui Omero ha dato una veste poetica?

Io. È vero, Socrate.

III. — So. E gli altri poeti? Non hanno forse trattato gli stessi argomenti?

Io. Sì, Socrate, ma non allo stesso modo di Omero.

So. E come? peggio?

Io. E di molto.

So. E Omero meglio?

Io. Meglio senza dubbio, per Zeus.

So. Ione, diletto capo (1), se tra molti che parlano di numeri, uno ne parli egregiamente, non ci sarà qualcuno che riconoscerà chi ne parla bene?

Io. Lo credo.

So. E sarà lo stesso che riconoscerà quelli che ne parlano male, o qualche altro?

Io. Lo stesso, certamente.

So. E sarà chi sa l'aritmetica?

Io. Appunto.

So. E allorchè tra molti, che parlano di cibi sani, quali mai sieno, qualcuno ne parli meglio di tutti, ci sarà forse uno che riconoscerà che ne parla meglio chi ne parla meglio, e un altro, che ne parla peggio chi ne parla peggio? o sarà la stessa persona?

Io. La stessa persona, evidentemente.

So. E chi è costui? e come si chiama?

Io. Medico.

So. Sicchè, insomma, diremo che sempre, tra molti che discorrono dello stesso argomento, sarà la medesima per-

---

(1) Cf. *Il.* VIII 281.

532 sona quella che riconoscerà chi ne parla bene e chi male. O se non riconoscerà chi parla male, non riconoscerà, evidentemente, nemmeno chi parla bene, dello stesso argomento, si capisce.

Io. Così è.

So. E però la medesima persona è la più competente in entrambi i casi?

Io. Sì.

So. E tu dici che Omero e gli altri poeti, tra' quali Esiodo ed Archíloco, discorrono dei medesimi argomenti, non però allo stesso modo, ma l'uno bene e gli altri men bene?

Io. E dico la verità.

So. E allora, se veramente riconosci chi ne discorre bene, dovresti anche riconoscere che ne discorrono peggio quelli che ne discorrono peggio.

Io. Parrebbe.

So. Cosicchè, mio caro, dicendo che Ione è altrettanto forte in Omero, quanto negli altri poeti, non sbaglieremo, dal momento che egli medesimo confessa che la stessa persona è il giudice più competente di tutti quelli che trattano gli stessi argomenti, e che i poeti trattano quasi tutti gli stessi argomenti.

IV. — Io. Ma perchè mai, Socrate, allorchè qualcuno ragiona d'un altro poeta, io non gli presto attenzione, nè riesco punto a contribuirvi con qualche osservazione notevole, ma sonnecchio addirittura; e quando invece s'accenna appena ad Omero, mi ridesto di botto e divengo attento e trovo tante cose da dire?

So. Non è difficile indovinarlo, amico mio, ma è evidente per ognuno che tu sei incapace di parlar d'Omero per arte e per scienza. Se fossi capace di questo, saresti capace di parlare anche di tutti gli altri, poichè l'arte poetica è qualche cosa di unico. O no?

Io. Sì.

So. E non è forse vero che, se prendi un'altra arte qualunque nella sua interezza, il modo della disamina sarà lo stesso per tutte le arti? Che cosa io voglia dire, hai forse bisogno di sentirlo da me, Ione?

Io. Io sì, per Zeus, Socrate. È un piacere per me di sentire voi altri sapienti.

So. Oh, se dicessi la verità, Ione! Ma sapienti siete voi, rapsodi e attori drammatici, e quelli di cui cantate i poemi. Io non dico che delle verità spicciole, com'è naturale in un ignorante. Poichè anche su ciò di cui or ora domandavo, guarda quanto è semplice, volgare e accessibile ad ognuno l'intendere quel che dicevo: che, cioè, il modo della disamina è lo stesso, ove si prenda un'arte nella sua interezza. Ragioniamone un po' insieme. La pittura non è tutta un'arte?

Io. Sì.

So. Ma non ci sono e ci sono stati anche molti pittori, buoni e cattivi?

Io. Senza dubbio.

So. Ebbene, hai mai conosciuto qualcuno che sia capace di spiegarti quali tra le opere di Polignoto d'Aglaofonte (1) sieno belle e quali no, e incapace di farlo per gli altri pittori? e che, ove gli si mostrino le opere degli altri pittori, sonnecchi e non abbia nulla da dire, 533
e ove poi debba esporre la propria opinione su Polignoto o su un altro pittore qualunque, purchè sia quell'uno, eccolo desto e attento e pronto a dire tante cose su lui?

Io. No, per Zeus, non l'ho mai conosciuto.

So. E dimmi: in fatto di scultura, hai mai conosciuto qualcuno, che sia capace di renderti conto di quello che han fatto di buono Dédalo di Metíone o Epeo di Panopeo o Teodoro da Samo (2) o uno solo degli altri scultori, ma di fronte alle opere degli altri scultori resti muto e sonnecchi e non abbia nulla da dire?

Io. No, per Zeus, non ho conosciuto neppur questo.

So. Ma allora, s'io non m'inganno, neppur nell'arte di sonare il flauto o la cetra o nell'accompagnare con la cetra il canto o nella declamazione rapsodica non avrai conosciuto qualcuno che sia capace di parlarti di

(1) Polignoto da Taso, vissuto verso il principio del s. V, fu uno dei più insigni pittori greci.

(2) Dédalo è il leggendario costruttore del Labirinto di Creta, Epeo il preteso artefice del cavallo di Troia e Teodoro era famoso come inventore d'un processo per la fusione delle statue in metallo.

Olimpo o di Támiri o d'Orfeo o di Femio, il rapsodo da Itaca (1), e su Ione da Efeso resti muto, nè sappia dire quando declami bene e quando no.

Io. Su questo, Socrate, non ho nulla da obiettare. Ma quello di cui ho coscienza è che d'Omero so parlare meglio di tutti, e ho tante cose da dire, e tutti riconoscono ch'io parlo egregiamente; degli altri, no. Del resto vedi tu che cosa significhi.

V. — So. Lo vedo, Ione, e ti spiegherò ciò che significa secondo me: significa che codesta facoltà di parlare egregiamente d'Omero, non è, come dicevo, un'arte, ma un potere divino che ti muove, come nella pietra che Euripide chiamò magnete, e comunemente si chiama pietra d'Eraclea (2). Perchè questa pietra non solo attrae direttamente gli anelli di ferro, ma comunica il proprio potere agli anelli stessi che fanno quel che fa la pietra: attraggono, cioè, altri anelli, sicchè si formi a volte una lunghissima catena di pezzi di ferro e d'anelli pendenti l'uno dall'altro. Ma in tutti questi il potere non emana che da quella pietra. Così anche la Musa è soltanto essa che crea degl'ispirati, e attraverso questi si forma una catena d'altri entusiasti. Giacchè tutti i poeti epici, i buoni, non per arte, ma perchè ispirati e posseduti dalla divinità, compongono tutti quei bei canti, e nello stesso modo i buoni poeti melici; e come gli agitati da un fu-
534 rore coribantico (3), non più padroni del loro senno, danzano, così anche i melici, non più padroni del loro senno, creano quei loro bei poemi lirici. Anzi, non appena colto un'armonia ed un ritmo, son presi da un furore bacchico e divengono invasati; e come le Baccanti attingono dai fiumi miele e latte, quando son possedute dal nume, non quando sono nella pienezza del proprio senno, così anche l'anima dei poeti melici fa quello che

---

(1) Olimpo, Támiri, Orfeo cantori e musicisti leggendarî: Femio è il rapsodo che Omero ricorda nei canti I e XXII dell'*Od.*

(2) I territorî di Magnesia e d'Eraclea nella Lidia erano ricchi di questa pietra.

(3) I Coribanti erano sacerdoti della dea Cíbele, a cui era dedicato un culto orgiastico.

essi stessi dicono. E i poeti ci dicono che da fonti melliflue, scorrenti da non so quali giardini e boschetti delle Muse, cogliendo i loro canti, li portano a noi, come le api, anch'essi così a volo. E dicono il vero. Il poeta infatti è un essere leggero, alato e sacro, e non è in grado di poetare, se prima non sia posseduto dal nume e fuor di senno e non più padrone della propria mente. Finchè possegga questo bene, ogni uomo è nell'impossibilità di poetare e di profetare. Poichè dunque e cantano e dicono molte belle cose su certi argomenti, come tu su Omero, non per arte, ma per un dono divino; ciascun di loro è capace di comporre bene soltanto in quel genere di poesia a cui la Musa lo spinge, chi ditirambi, chi encomî, chi iporchemi (1), chi canti epici, chi giambi; e negli altri ciascun di loro val poco. Infatti essi non parlano per arte, ma per un potere divino, poichè se per arte sapessero parlar bene d'una sola cosa, saprebbero egualmente parlar bene di tutte. E però il dio li priva del senno; e, come di suoi ministri, si serve di loro e dei vati e dei profeti, affinchè noi udendoli sappiamo che quelli che dicono cose tanto preziose non sono essi, che non han senno, ma è il dio in persona che le dice e parla a noi per bocca loro. Di questa verità la prova migliore si ha in Tínnico da Cálcide (2), il quale non compose nessun'altra poesia meritevole di esser ricordata all'infuori di quel peana, che tutti cantano, forse il più bel canto, una vera, come lo chiama egli stesso, *creazione delle Muse*. E io ritengo che il dio, per toglierci ogni dubbio, soprattutto con questo esempio ci ha voluto mostrare come questi bei poemi non sieno roba umana nè opere d'uomini, ma cose divine e opere di dei, e che i poeti non sono altro che interpreti dei numi, invasati da quel qualunque iddio, da cui ciascun d'essi è invasato. E per mostrarci questo, il dio apposta
cantò uno dei più bei carmi per bocca d'uno dei più 535
inetti poeti. O non ti pare, Ione, che io dica la verità?

Io. A me sì, per Zeus. Le tue parole, Socrate, non

(1) Gl'iporchemi erano canti corali accompagnati da una danza pantomimica.

(2) Contemporaneo forse di Eschilo.

so come, mi toccano l'anima, e mi sembra che per un dono divino i buoni poeti sieno a noi interpreti degli dei.

VI. — So. Allora voi, rapsodi, siete a vostra volta interpreti dei poeti?

Io. Anche questo è vero.

So. Sicchè voi siete interpreti d'interpreti?

Io. Senza dubbio.

So. Orbene, Ione, dimmi questo e non nascondermi nulla di quel che ti domando. Quando reciti egregiamente dei versi e scuoti dal profondo l'animo degli uditori, declamando o d'Ulisse, che occupa d'un salto la soglia e, svelandosi ai proci, sparge le frecce davanti ai proprî piedi, o d'Achille che si scaglia contro Ettore, o i lamenti d'Andromaca, d'Ecuba o di Priamo, sei allora in te o fuor di te, e la tua anima, posseduta dal nume, non crede essa d'assistere ai fatti che racconti avvenuti o in Itaca o in Troia o comunque suonino i versi?

Io. Oh, Socrate che prova evidente hai saputo addurmi! E ti risponderò con la maggiore schiettezza. Quando infatti declamo qualche episodio commovente, gli occhi mi si empiono di lagrime; e quando qualche episodio pauroso o terribile, mi si rizzano i capelli per lo spavento, e il cuore mi balza nel petto.

So. Ebbene, Ione, diremo noi che sia in sè un uomo il quale, adorno d'un abito a varî colori e con una corona d'oro in capo, pianga nella solennità d'una festa senz'aver nulla perduto di questi ornamenti, o tema, quantunque si trovi in mezzo a più che ventimila persone ben disposte verso di lui, mentre nessuno lo spoglia dei suoi abiti o gli torce un capello?

Io. No, per Zeus, Socrate; a dire il vero non può essere in sè.

So. E sai pure che voi producete i medesimi effetti sulla maggior parte degli spettatori?

Io. Lo so benissimo. Perchè ogni volta dall'alto del palco io li vedo piangere e guardar minacciosamente e spaventarsi con me alle mie parole. E bisogna bene che io li segua con la maggiore attenzione, perchè se li fo

piangere, son io che riderò pel denaro che intasco, e se li fo ridere, son io che piangerò per quello che vi rimetto.

VII. — So. E così tu intendi che lo spettatore è l'ultimo di quegli anelli che, dicevo, traggono il loro potere gli uni dagli altri dalla pietra d'Eraclea? Quello di mezzo sei tu, rapsodo ed attore; il primo è il poeta in persona. E 536
attraverso tutti questi il dio trascina l'anima degli uomini dovunque vuole, trasmettendo il potere dall'uno all'altro anello. E come da quella pietra, così dal poeta pende una lunga catena di coreuti, di maestri e di sottomaestri del coro, attaccati obliquamente agli anelli sospesi alla Musa. E l'un poeta pende da una Musa, l'altro da un'altra. E noi diciamo: 'è posseduto', che è suppergiù lo stesso: difatti egli 'è tenuto'. E da questi primi anelli, cioè dai poeti, pendono e attingono la propria esaltazione i successivi, chi dall'uno e chi dall'altro, taluni da Orfeo, altri da Museo, e i più son posseduti e tenuti da Omero. E di questi uno sei tu, Ione, e sei posseduto da Omero. Sicchè, ove qualcuno canti un carme d'un altro poeta, tu sei preso dal sonno e non sai che dire; ma ove ti si faccia sentire un canto d'Omero, eccoti desto d'un tratto e la tua anima sobbalza e trovi tante cose da esporre. Chè non per arte nè per scienza dici d'Omero quel che dici, ma per un dono e un'esaltazione divina, come gli agitati da un furore coribantico sentono profondamente solo quel canto che s'attiene al dio da cui sono posseduti, e per quel canto abbondano di atteggiamenti e di parole, ma degli altri non si curano punto. Così anche tu, Ione, quando si tratta d'Omero, diventi eloquente, ma quando si tratta d'altri, ammutolisci. E la cagione di ciò che mi chiedi: perchè mai tu, ove si tratti d'Omero, sei eloquente, e ove si tratti degli altri, no; è appunto questa: che non per arte, ma per un dono divino tu sei un gran lodatore d'Omero.

VIII. — Io. Hai ragione, Socrate; tuttavia non potrei non meravigliarmi, se tu con le tue parole giungessi a persuadermi che, quando lodo Omero, io sono in

uno stato d'esaltazione e di follia. E credo che, se mi sentissi parlare di questo poeta, non parrei pazzo nemmeno a te.

So. Ed io ti voglio sentire, non però prima che tu mi abbia risposto a questa domanda: tra le materie di cui tratta Omero qual è quella di cui sai parlar bene? Non credo già di tutte?

Io. Sappilo, Socrate: non ce n'è una di cui io non sappia parlare.

So. Non però anche di quelle che tu per caso ignori e di cui tratta Omero.

Io. E quali sono codeste di cui Omero tratta e che io ignoro?

537 So. O che Omero non tratta forse in molti luoghi e a lungo di arti? per esempio, dell'arte di guidare un cocchio. Se ricordo i versi, te li dirò.

Io. Ma te li dirò io, perchè me li ricordo.

So. Dimmi quelli in cui Nestore parla al figlio Antíloco, allorchè nella corsa de' cocchi durante i funerali di Patroclo lo ammonisce ad esser cauto nel fare la voltata:

Io. Piega — dice — la tua persona nel carro ben lavorato
vêr la sinistra alquanto; ma il cavallo di destra
sferza gridando, e ad esso tutte le redini molla.
Presso la meta poi il caval di sinistra s'accosti
sì, che sfiorarla quasi sembri dell'agile ruota
il mozzo, ma la pietra guardati ben dall'urtarla (1).

So. Basta. Se in questi versi Omero dice bene o male, Ione, chi può saperlo meglio, un medico o un auriga?

Io. Un auriga, certo.

So. Perchè possiede quest'arte, o per altro motivo?

Io. No, ma perchè possiede l'arte.

So. Cosicchè a ciascuna delle arti fu concessa dal dio la facoltà di conoscere un obietto determinato? Perchè senza dubbio ciò che conosciamo mediante l'arte del pilota, non lo conosceremo anche mediante la medicina.

Io. Evidentemente.

So. Nè ciò che conosciamo per mezzo della medicina, lo conosceremo anche per mezzo della tettonica.

---

(1) Cf. *Il.* XXIII 335 sgg.

Io. No davvero.

So. E diremo lo stesso anche delle altre arti; quel che conosciamo per via dell'una, non lo conosceremo per via dell'altra? Ma rispondi prima a questa domanda: ammetti che un'arte differisca da un'altra?

Io. Sì.

So. E ragionando come ragiono io, dai anche tu ad un'arte un certo nome e ad un'altra un nome diverso, quando l'una importi la conoscenza d'un certo obietto e l'altra quella d'un obietto diverso?

Io. Sì.

So. Perchè se l'una e l'altra fosse conoscenza degli stessi obietti, che ragione avremmo di dire che l'una è diversa dall'altra, dal momento che sarebbe possibile conoscere la stessa cosa per mezzo d'entrambe? Per esempio, io so che queste dita sono cinque, e tu su questo sei d'accordo con me; ora se io ti chiedessi se tu ed io lo riconosciamo con la medesima arte, con l'aritmetica o con un'altra, tu senza dubbio risponderesti che è con la medesima arte.

Io. Sicuro.

So. Ebbene, dimmi ora ciò che poc'anzi stavo per 538
chiederti, se pare a te che avvenga così per tutte le arti: che, cioè, necessariamente si conoscano le stesse cose per mezzo della stessa arte, e per mezzo d'un'altra, delle cose che non sono le stesse; ma se l'arte è un'altra, deve per necessità conoscere delle cose diverse.

Io. Così mi pare, Socrate.

IX. — So. Dunque chi non possiede un'arte, non sarà capace di giudicar bene ciò che si dice o si fa in virtù di quest'arte?

Io. È vero.

So. Ora, a proposito dei versi che hai recitati, se Omero dice bene o no, lo saprai meglio tu, o un auriga?

Io. Un auriga.

So. Perchè già tu sei rapsodo e non auriga.

Io. Appunto.

So. E l'arte del rapsodo è diversa da quella dell'auriga?

Io. Sicuro.

So. E se è diversa, è anche scienza di cose diverse.

Io. Certo.

So. E che? Quando Omero narra che a Macáone ferito Ecamede, la concubina di Nestore, porge da bere una certa miscela? E dice, se non erro, così:

Ella nel vin di Pramno — dice — grattò del formaggio caprino
e una cipolla aggiunse stimolatrice del bere (1);

se qui Omero dice bene o no, lo può saper meglio l'arte del medico o quella del rapsodo?

Io. L'arte del medico.

So. E quando Omero dice ⟨di Iride⟩:

Ella nel fondo scese, a ghianda di piombo simile
che di silvestre bue nel corno impetuosa
giù tra' voraci pesci vada a portarvi la strage (2);

diremo che in ciò spetti giudicare all'arte del pescatore piuttosto che a quella del rapsodo, e di ciò che dice e se dice bene o no?

Io. Senza dubbio, Socrate, all'arte del pescatore.

So. Rifletti un po'; se, tu interrogandomi mi chiedessi: « Dacchè dunque, Socrate, di queste arti accennate in Omero tu trovi quello di cui ciascuna d'esse è in diritto di giudicare, suvvia! trovami anche ciò che si riferisce all'indovino e all'arte della divinazione, quali sono le cose ch'egli deve poter distinguere se sieno state dette bene o male », guarda con quanta facilità e verità io ti risponderei... Perchè già Omero v'accenna in molti luoghi e dell''Odissea', come là dove quel vate nipote di Melampo, Teóclimeno, dice ai proci:

539 Miseri, qual malanno v'incolse? Di tenebra avvolte
son le vostre persone dal capo alle piante, un lamento
odesi, già rigate sono di pianto le gote;
pieno di spettri l'atrio, di spettri piena la corte
giù moventi vêr l'Erebo scuro; il sole è scomparso
dal cielo, e sopra voi una trista caligine incombe (3);

---

(1) Cf. *Il.* XI 639, 630.
(2) Cf. *Il.* XXIV 80 sgg.
(3) Cf. *Od.* XX 351-53, 355-57.

e dell'‘Iliade’, come, per esempio, nell'assalto del muro, dove dice:

Sopra i Troiani, ardenti di passar oltre, un presagio,
un'aquila comparve, nell'alto, a sinistra, sul campo,
che negli artigli un drago stringeva immane, sanguigno,
ma vivo, ancor guizzante, ancora pronto alle offese;
poichè contr'essa volto e' le vibrava nel petto
presso la gola un morso, ond'ella vinta dal duolo
lungi da sè scagliollo, dell'oste gittandolo in mezzo;
poscia, stridendo forte, col vento volossene via (1).

Ecco, direi, questi e altri brani simili meritano d'essere esaminati e giudicati da un indovino.

Io. E dici la verità, Socrate.

X. — So. E anche tu, Ione, in questo dici la verità. Ebbene, com'io t'ho scelto e dall'‘Odissea’ e dall'‘Iliade’ dei brani riguardanti o l'indovino o il medico o il pescatore, così, da bravo, anche tu, poichè d'Omero sei più pratico di me, sceglimi quei brani che riguardano il rapsodo e l'arte rapsodica, Ione, quelli che al rapsodo a preferenza d'ogni altro s'addice d'esaminare e di giudicare.

Io. Io, Socrate, rispondo: tutti.

So. Tu non puoi, Ione, dir: tutti. O sei così smemorato? Eppure un rapsodo non dovrebbe essere smemorato!

Io. E che cosa dimentico? 540

So. Non rammenti d'aver detto che l'arte del rapsodo è diversa da quella dell'auriga?

Io. Me ne rammento.

So. E non avevi ammesso che, essendo diversa, conoscerà cose diverse?

Io. Sicuro.

So. Ma così, stando alle tue parole, l'arte rapsodica non potrà conoscer tutto, e nemmeno il rapsodo.

Io. Forse converrà fare un'eccezione per le cose accennate da te, Socrate.

So. Ma con ciò tu vieni a dire: fare eccezione per

(1) Cf. *Il.* XII 200 sgg.

quel che forma obietto delle altre arti. E allora quali cose saprà, dal momento che non sa tutto?

Io. Quelle, cred'io, convenienti a dirsi da un uomo, da una donna, da un servo, da una persona libera, da uno che obbedisca, da uno che comandi.

So. Cosicchè quelle convenienti a dirsi da chi ha il comando d'una nave sbattuta dalla tempesta, il rapsodo le saprà, secondo te, meglio del pilota?

Io. Ma no; codeste le saprà meglio il pilota.

So. Forse quelle che son convenienti a dirsi da chi comanda a un ammalato, le saprà il rapsodo meglio del medico?

Io. Neppur queste.

So. Intendi allora di quelle che s'addicono ad un servo?

Io. Sì.

So. Per esempio, che cosa debba saper dire un bifolco per ammansare dei buoi inferociti, lo saprà, secondo te, il rapsodo e non il bifolco?

Io. Ma no.

So. Forse allora quel che possa convenientemente dire del proprio lavoro una serva addetta a filar lana?

Io. No.

So. O saprà che cosa debba dire un generale per animare i proprî soldati?

Io. Sì; è questo che saprà il rapsodo.

XI. — So. Come! l'arte del rapsodo è dunque l'arte dello stratego?

Io. Ma sì, che saprei ben io come debba parlare un generale.

So. Vuol dire che sarai anche un abile uomo di guerra. E così, se fossi ad un tempo un cavallerizzo ed un citarista, sapresti distinguere i cavalli che son cavalcati bene da quelli che son cavalcati male. Ma se io ti chiedessi: In virtù di quale arte, Ione, li distingui? perchè sei un cavallerizzo o perchè sei un citarista?, che cosa mi risponderesti?

Io. Perchè sono un cavallerizzo, ti direi.

So. Cosicchè, se sapessi distinguere anche quelli che

suonan bene la cetra, converresti di saperli distinguere appunto perchè sei un citarista, non già perchè sei un cavallerizzo.

Io. Sì.

So. E poichè t'intendi d'arte militare, te ne intendi perchè sei un abile stratego o perchè sei un buon rapsodo?

Io. Per conto mio non ci faccio alcuna differenza.

So. Come? Non ci fai alcuna differenza? Secondo te, 541
la rapsodica e la strategica sono un'arte sola o due?

Io. Secondo me, una sola.

So. Chi dunque è valente rapsodo, sarà anche valente stratego?

Io. E come, Socrate!

So. E così chi è valente stratego, sarà anche valente rapsodo.

Io. Oh, questo poi no!

So. Ma ti par vero invece l'inverso: che chi è valente rapsodo, sarà anche valente stratego?

Io. Certamente.

So. E non sei tu forse il miglior rapsodo tra gli Elleni?

Io. E di gran lunga, Socrate.

So. E sei, Ione, anche il miglior generale tra loro?

Io. Senza dubbio, Socrate; e questo per aver impa-ato da Omero.

XII. — So. Oh, in nome di Dio, Ione! come va dunque che, mentre sei il miglior generale e il miglior rapsodo che abbian gli Elleni, tu vai in giro per l'Ellade declamando dei versi, e non prendi il comando d'un esercito? O pensi che gli Elleni abbiano gran bisogno d'un rapsodo con una corona d'oro in capo e nessun bisogno d'un generale?

Io. Ecco, Socrate: la nostra città è retta da voi, guerreggia sotto la vostra guida, e non ha bisogno d'un generale; nè la vostra città o quella dei Lacedemoni eleggerebbe me, perchè credete di poter fare da voi.

So. Mio carissimo Ione, non conosci Apollodoro da Cizico?

Io. E chi è costui?

So. Quello che gli Ateniesi hanno eletto più volte generale, quantunque forestiero; e Fanóstene da Andro e Eraclide da Clazómene (1), ai quali, perchè uomini di valore, questa nostra città affida e comandi militari e cariche civili. E non eleggerà generale e non onorerà Ione da Efeso, se lo stimerà uomo di valore? E che! voi Efesii non siete originarî d'Atene? Ed Efeso non è forse una città non seconda a nessun'altra? Ma tu, Ione, se è vero, come affermi, d'essere in grado di lodare Omero in virtù d'arte e di scienza, mi fai torto, perchè dopo d'avermi assicurato di saper dire tante belle cose di lui e promesso di darmene un saggio, mi manchi di parola e sei ben lontano dall'espormele, tu che non vuoi nemmeno dirmi quali sieno codeste materie in cui sei valente, ad onta di tutte le mie insistenze. Anzi, proprio come Proteo, prendi mille aspetti differenti, volgendoti per ogni verso, finchè da ultimo mi sguisci dalle mani e mi riapparisci come generale,
542 pur di non rivelarmi il tuo valore nella profonda co-
noscenza d'Omero. Se dunque, essendo riguardo a questo poeta in possesso dell'arte, come dicevo testè, dopo di avermi promesso d'espormela, m'inganni, sei colpevole; se poi non la possiedi, ma per virtù divina, senza saper nulla, invasato d'Omero puoi dir tante belle cose su lui, allora non ci hai colpa. Scegli dunque se vuoi che ti si ritenga ingiusto o divino.

Io. Ci corre molto, Socrate. È assai meglio esser ritenuto divino.

So. Ebbene, Ione, questo titolo, che ti pare più bello, te lo concediamo volentieri: sei un lodatore d'Omero divino sì, ma destituito di arte.

---

(1) Apollodoro da Cízico e Eraclide da Clazómene sono per noi degl'ignoti, mentre di Fanóstene da Andro sappiamo che nel 407 a. C. era uno dei generali ateniesi.

Nota a pag. 10

Quando reciti ecc. Cf. *Od.* XXII 1 sgg.; *Il.* XXII 311 sgg.; 405 sgg.; 437 sgg.

ARGOMENTO DEL "LACHETE" [1]

Due buoni padri di famiglia, Lisímaco e Melésia, ciascuno accompagnato dal proprio figliuolo, hanno invitato due tra' più illustri generali ateniesi, Nicia e Lachete, ad assistere alle prove di scherma date da un certo Stesíleo, desiderando di sentire il loro parere sull'importanza di questa disciplina e sull'efficacia di essa nella formazione del carattere giovanile. La scena si suppone abbia luogo in un ginnasio o in una palestra, dove si trova per caso anche Socrate.

Lisímaco e Melésia sono entrambi di nascita illustre. Il primo è figlio del grande Aristide, il secondo di quel Tucidide di Melésia che, diverso dallo storico, Tucidide d'Oloro, fu per un certo tempo emulo di Pericle e capo del partito aristocratico d'Atene verso la metà del secolo V. Tutti e due si dolgono, perchè i loro padri, assorbiti dalle faccende pubbliche, non si erano curati di dar loro un indirizzo conveniente, e desiderano perciò di far il possibile, affinchè i proprî figliuoli diventino degni del nome che portano. Nicia e Lachete riconoscono l'importanza della ricerca, dichiarano di associarsi volentieri a discuterne, e Lachete anzi soggiunge di meravigliarsi come Lisímaco non chieda anche la col-

(1) Dal testo di Burnet, t. III (Oxford, 1909).

laborazione di Socrate che si è sempre occupato con interesse di tutto quel che riguarda l'educazione dei giovani. Nicia dal canto suo conforta l'opinione di Lachete; e Lisímaco, ricordando con affettuose parole il padre di Socrate, si compiace che questi faccia onore alla memoria di lui ed è lieto di rinnovare in questa occasione i vecchi e cordiali legami d'amicizia, soprattutto dopo che Lachete, che aveva avuto con sè Socrate nella battaglia di Delio, ha autorevolmente messo in rilievo la coraggiosa condotta del filosofo in quella disastrosa ritirata (I-IV).

Socrate non ricusa di prender parte al discorso, ma, come il più giovane, preferisce di sentir prima il parere di Nicia e di Lachete. E Nicia parla per il primo e a lungo, esponendo tutte le ragioni per le quali egli crede che sia utile per i giovani lo studio di quella specie di scherma. A Nicia succede Lachete, che giunge a una conclusione diametralmente opposta. Di fronte a un simile dissenso Lisímaco desidera di sentire l'avviso di Socrate, pronto ad uniformarsi a quella qualsiasi opinione che ottenga il maggior numero di suffragi. Ma Socrate non è di questo parere. Per giudicare d'una disciplina — egli dice — non basta il numero; è necessaria la competenza. Ma prima ancora occorre intendersi bene sullo scopo che si vuol raggiungere con la disciplina da insegnare. Nel caso presente questo maneggio delle armi è diretto a rinvigorire l'anima dei giovani; è dunque un mezzo d'educazione. Ma chi di noi è il più competente in questo campo? Chi può dimostrare d'aver avuto dei buoni maestri e d'aver a sua volta educato e resi migliori altri uomini, liberi o servi, Greci o stranieri, col proprio insegnamento? Io no, perchè non ho avuto dei maestri, nè ho trovato quest'arte da me. Ma devo credere che la conoscano Nicia e Lachete; altrimenti non avrebbero sentenziato con tanta sicurezza su quel che può contribuire, o meno, all'educazione d'un giovane. Per altro essi hanno l'obbligo d'illuminarci completamente su questo punto, giacchè il problema è oltremodo grave, e dalla soluzione di esso dipende tutto ciò che abbiamo di più caro al mondo, l'avvenire, cioè, dei nostri figliuoli (V-XI).

Lisímaco approva la richiesta di Socrate e prega i due di rispondere chiaramente alle domande di lui. Ma Nicia gli fa notare che Socrate è tale uomo, che quando trova qualcuno che risponda alle sue interrogazioni, non se lo lascia più sfuggire, se prima non lo ha costretto a rendergli conto di tutta la sua vita. Ciò nonostante egli non si rifiuta di prestarsi al gioco, perchè c'è abituato ed è poi sempre contento d'imparare. E Lachete d'altra parte non si dichiara contrario neppur lui; perchè, disposto com'è a udir volentieri solo i discorsi di coloro, dei quali alle parole rispondono i fatti, se Socrate, di cui ha ammirato in guerra il coraggio, mostrerà di possedere anche quest'altra virtù, egli sarà ben contento d'imparare da lui (XII-XV).

Ebbene — risponde Socrate — poichè Lisímaco e Melésia desiderano di consigliarsi sul miglior modo di far nascere la virtù nell'animo dei loro figliuoli, sarebbe indispensabile di conoscere innanzi tutto che cosa sia la virtù per studiare in seguito i mezzi adatti a promuoverla. Ma poichè questa indagine è forse troppo ampia e difficile, restringiamoci a definire che cosa sia il coraggio — inteso, si capisce, come fortezza d'animo — questa virtù particolare, che l'esercizio delle armi sarebbe diretto a promuovere. E si rivolge a Lachete, il quale trova che alla dimanda di Socrate non è punto difficile rispondere: il coraggio consiste nel rimaner fermo in battaglia al proprio posto e non voltare le spalle al nemico. Ma questa — gli obietta Socrate — non è che la definizione del coraggio militare, ed anche come tale è incompleta. E Lachete ne tenta una seconda, più comprensiva: il coraggio è pertinacia. Ma la pertinacia, anche se accompagnata dalla ragione e dalla prudenza, si può riferire a molte azioni che non meritano d'essere indicate come esempî di coraggio (XVI-XXI).

A questo punto Lachete, che non trova una via d'uscita, cede il posto a Nicia, il quale, ricordandosi d'un concetto socratico: che la virtù in fondo si può ricondurre alla scienza, propone per suo conto la definizione, che il coraggio è la scienza delle cose temibili. E in questa definizione c'è senza dubbio del vero: la conoscenza

del pericolo è una condizione del coraggio. L'animale, il bambino, il pazzo che per qualsiasi ragione non vede o ignora il pericolo, non merita il nome di coraggioso. Ma essa, perchè ancora troppo vaga, imprecisa e generica, è combattuta prima con argomenti di buon senso da Lachete, e poi, con una dialettica non destinata certo ad aiutar Nicia nel chiarir meglio la propria idea, da Socrate, che dopo d'aver messo in sodo come le cose temibili non possano essere se non gli eventi futuri, riportandosi all'unità della scienza, sempre identica tanto per il futuro quanto per il presente e il passato, costringe l'avversario a riconoscere che, se il coraggio è scienza, esso è la scienza di tutti i beni e di tutti i mali, la scienza del bene e del male; sicchè la definizione proposta da Nicia è in ultima analisi, non la definizione d'una particella della virtù, qual è la fortezza, ma della virtù tutta intera. Infatti — dice Socrate — chi possedesse questa scienza sarebbe giusto, saggio, pio, perchè saprebbe in ogni caso come regolarsi così rispetto agli uomini, come rispetto agli dei. E dopo uno scambio di frizzi da parte di Lachete all'indirizzo di Nicia e di modeste risposte da parte di costui, che, convinto di non aver detto una cosa assurda, si propone di studiare meglio il problema; la disputa si chiude su una conclusione, apparentemente almeno, negativa (XXII-XXXI).

L'attrattiva del dialogo nasce soprattutto dalla verità con cui ci sono rappresentati i personaggi messi in scena. A parte i giovanetti che rimangono in ombra, Lisímaco e Melésia sono due uomini insignificanti, ma consci della propria mediocrità, non privi di buon senso e animati da una affettuosa premura per la sorte dei loro figliuoli.

Ben altro rilievo hanno le figure di Socrate, di Lachete e di Nicia. Socrate, il cui carattere ci è delineato con tratti efficaci da Lachete e da Nicia — tratti che, svolti, accresciuti e lumeggiati meglio, ricorrono poi nel mirabile elogio che del proprio maestro farà Alcibiade nel 'Convito' — è sempre garbato e cortese coi suoi interlocutori, ai quali però non risparmia qualche punta d'ironia. Lachete è il soldato semplice e rude, talvolta

aggressivo e sarcastico, ma diritto, onesto, nemico delle chiacchiere, desideroso, sì, di far prevalere la propria opinione, ma anche disposto ad imparare, quando il maestro gli sembri degno. Nicia infine — lo statista e il generale più importante dopo Pericle e quegli che cadde vittima della propria devozione alla patria in quella malaugurata impresa di Sicilia da lui così vivamente sconsigliata — ci apparisce quale in realtà era: un po' timido, un po' superstizioso, ma d'animo mite, di modi squisitamente aristocratici e colto, se pure di quella cultura superficiale e da dilettanti, che doveva essere comune tra gli uomini della più alta società ateniese, dominata a quel tempo dal fascino che esercitavano i più insigni sofisti.

Il dialogo, probabilmente opera giovanile di Platone, si finge avvenuto forse poco dopo la battaglia di Delio (424 a. C.), allorchè Socrate aveva intorno ai quarantacinque anni, e certo non dopo il 418, data della battaglia di Mantinea, in cui rimase ucciso Lachete.

LACHETE

LISÍMACO, MELÉSIA, NICIA, LACHETE,
FIGLIUOLI DI LISÍMACO E DI MELÉSIA, SOCRATE.

St. II LISÍMACO. Voi, Nicia e Lachete, avete visto schermire
p. 178 quest'uomo, armato di tutto punto; ma perchè io e Me-
lésia qui presente vi avessimo pregati d'assistere a questo
spettacolo, non ve l'abbiamo allora detto. Ebbene, lo
diremo ora, giacchè crediamo di dovervi parlare a cuore
aperto. Ci sono alcuni che si burlano di simili prove; però
se si ricorre ai loro consigli, non dicono quel che pensano,
ma tirando a indovinare l'opinione di chi chiede il loro
avviso, rispondono in modo affatto diverso da quello che
sentono. Ma voi siete, secondo noi, e capaci di farvi
un'idea e, quando ve la siete fatta, pronti a dire sin-
ceramente quel che pensate; e però abbiamo preso voi
due come consiglieri nella faccenda di cui vogliamo
mettervi a parte. E la faccenda, a cui si riferisce tutto
179 questo preambolo, è la seguente. Eccovi i nostri figliuoli,
questo qui di costui, e ha il nome dell'avo, Tucidide,
e quest'altro mio; e anche egli ha il nome di suo nonno
e mio padre, e lo chiamiamo Aristide. Noi dunque siamo
risoluti ad occuparci di loro col maggiore interesse e
a non imitare la più parte dei padri che, non appena
i loro figliuoli son divenuti dei giovanetti, li lascian
fare quello che vogliono. Noi intendiamo fin da questo
momento di curarne l'educazione, per quanto è nelle
nostre forze. E poichè sappiamo che anche voi avete dei
figliuoli, abbiamo pensato che a voi, se ad altri mai, sarà
stato a cuore di studiare quali cure si debbano spendere
per loro, affinchè divengano degli uomini veramente per
bene; e caso mai non abbiate spesso rivolto la vostra
attenzione a quest'argomento, avvertirvi che non convien

trascurarlo, ed esortarvi a spendere insieme con noi ogni cura a pro dei figliuoli (1).

II. — Donde ci sia nato questo pensiero, Nicia e Lachete, sarà bene che l'udiate, nonostante che si vada un po' per le lunghe. Io e Melésia che è qui desiniamo insieme, e con noi desinano questi giovanetti; chè, come vi dicevo sin dal principio del mio discorso, vogliamo parlarvi a cuore aperto. Ciascuno di noi due ha molte e belle azioni del proprio padre da raccontare ai figliuoli, azioni compiute e in guerra e in pace, mentr'erano a capo degli alleati o di questa nostra città; ma nessuno di noi due ha nulla da ricordare per proprio conto. Di questo noi ci vergogniamo dinanzi a costoro, e abbiamo parole di rimprovero per i nostri padri, che per occuparsi degli affari altrui, lasciarono noi altri liberi di darci bel tempo come divenimmo dei giovanetti. E coi figlioli ci serviamo di questo esempio, dicendo loro che se non avranno cura di sè e non daranno retta a noi, passeranno senza gloria; ma se s'avranno cura, potranno forse divenir degni del nome che portano. Essi promettono di darci retta, e noi perciò cerchiamo d'indagare, a quali studî e a quali esercizî debbano attendere per divenire eccellenti. Orbene, c'è stato chi ci ha indicato anche questa disciplina, asserendo che è bello per un giovane d'imparare un cosiffatto genere di scherma, e ci lodava costui che or ora avete visto far mostra di sè, e ci esortava a vederne le prove. Sicchè ci parve bene e d'assistere di persona a questo spettacolo e di prendere anche voi a compagni e insieme a consiglieri e
socî, se vorrete, nella cura dei figliuoli. Ecco quello di cui 180
volevamo mettervi a parte. Tocca ora a voi di esporci il vostro parere così intorno a questa disciplina, se vi pare che sia bene apprenderla o no, come intorno a qualunque altra cosa, ove mai abbiate da raccomandarci

---

(1) I figli di Lachete, che allora erano forse ancora bambini (cf. cap. XXX), ci sono ignoti. Il figlio di Nicia (cf. *ib.*) si chiamava Nicérato, ed era giovane assai distinto. Nel 'Convito' di Senofonte si vanta di sapere a mente Omero e di poter dare perciò degli utili consigli sugli argomenti più varî. Fu messo a morte dai Trenta.

per un giovane qualche disciplina e qualche esercizio, e dirci il vostro avviso sull'opportunità di associarvi a noi in questa ricerca.

III. — Nicia. Per me, Lisímaco e Melésia, lodo il vostro pensiero, e son pronto ad unirmi con voi, come farà, credo, anche il nostro Lachete.

Lachete. Così è, Nicia. Quel che diceva or ora Lisímaco del proprio padre e del padre di Melésia, mi pare che s'applichi benissimo ad essi, a noi e a tutti quelli che s'occupano degli affari dello Stato (1): avvien loro suppergiù quel che costui diceva e circa i figli e circa le altre faccende: che le cose proprie sieno neglette e addirittura non curate. In questo hai ragione, Lisímaco. Ma che tu ci chiami noi altri a consiglieri per l'educazione dei giovanetti, e non Socrate qui presente, ciò mi sorprende, in primo luogo perchè egli è del tuo stesso demo, e poi perchè e' bazzica sempre là dove c'è da imparare qualcuna di quelle cose che tu cerchi nell'interesse dei giovani: una bella disciplina o un bell'esercizio.

Li. Come dici, Lachete? Questo Socrate dunque s'occupa con premura di problemi simili?

La. Certamente, Lisímaco.

Ni. Posso garentirtelo anch'io non meno di Lachete. Socrate infatti, non è molto, mi procurò per il mio figliuolo un maestro di musica, Damone (2), discepolo di Agátocle, uomo valentissimo non solo nella musica, ma assai degno anche in ogni altro campo d'insegnare a giovanetti di questa età.

IV. — Li. Purtroppo, Socrate, e voi, Nicia e Lachete, gli uomini della mia generazione non conosciamo i più giovani, perchè viviamo quasi sempre tappati in casa,

(1) La vita pubblica nella democratica Atene assorbiva quasi completamente l'attività di quelli che vi si dedicavano; nè un insegnamento, per dir così, superiore esistette fino a quando i sofisti sullo scorcio del sec. V a. C. non incominciarono ad attirare intorno a sè la gioventù desiderosa di farsi largo nella carriera politica.

(2) Damone era un musicista insigne e uomo di molta cultura, che aveva goduto dell'amicizia di Pericle. Agátocle passava per aver insegnato a Pindaro, e da Protágora nel dialogo omonimo è chiamato 'grande sofista'.

appunto per la nostra età. Ma se anche tu, figliuolo di Sofronisco, hai qualche buon consiglio da dare a questo tuo compagno di demo, devi darmelo. Ed è giusto che lo faccia, perchè sei un vecchio amico di casa. Infatti io e tuo padre eravamo compagni ed amici, e finchè visse, non ci fu nessuno screzio tra noi. Anzi, mentre costoro parlavano, m'è tornato in mente un ricordo: questi giovanetti in casa, ragionando tra loro, spesso rammentano Socrate, e lo lodano molto; eppure non ho
mai chiesto loro, se accennassero al figlio di Sofronisco. 181
Ma, ragazzi miei, ditemi: è questo Socrate, che voi rammentate ad ogni occasione?

FIGLIUOLI. Sì, papà, proprio costui.

LI. Bravo, Socrate, per Era, perchè fai onore a tuo padre, che era il migliore degli uomini; e massime anche perchè <d'ora in poi> tutto sarà comune tra noi.

LA. Sì, Lisímaco, non lasciarti sfuggire quest'uomo. Giacchè io anche in altre occasioni ho veduto che non solo faceva onore a suo padre, ma anche alla sua patria. Nella ritirata disastrosa di Delio egli era accanto a me, e ti so dire che, se gli altri avessero voluto esser come lui, l'onore della nostra città sarebbe stato salvo e non avrebbe allora sofferto quel colpo così grave.

LI. Socrate, è veramente bella questa lode che ti vien fatta da uomini, ai quali si può credere e proprio in quelle cose in cui essi ti lodano. Sappi dunque che, a udir ciò, mi compiaccio assai di saperti così stimato, e mettimi pure tra' tuoi migliori amici. In verità avresti dovuto anche prima farti vivo con noi e considerarti dei nostri, com'era giusto. Ad ogni modo, da questo giorno, poichè s'è rifatta la nostra conoscenza, non devi regolarti altrimenti, ma vieni a vederci, ed entra in familiarità con noi e con questi giovani, affinchè anche in voi si conservi la nostra amicizia. Tu dunque farai così, e noi te lo rammenteremo anche in seguito. Ma intanto dell'argomento, da cui si son prese le mosse, che ci dite? che vi pare? Questa disciplina, questo genere di scherma, è adatto o no per i giovanetti?

V. — So. Per me, Lisímaco, cercherò di dirti alla meglio il mio parere sull'argomento e fare anche tutto

quello che mi chiedi. Ma poichè sono più giovane di questi e ho meno esperienza di loro, mi par giusto d'udire prima che cosa essi dicano e imparare da loro; e se ho poi qualche cosa da aggiungere ai loro detti, allora esporla e cercare di persuadere te e costoro. Orbene, Nicia, perchè non parla uno di voi due?

Ni. Nessuna difficoltà, Socrate. Senza dubbio anch'io ritengo che pe' giovani sia utile conoscere questa disciplina, e per molte ragioni. Infatti che essi non spendano il loro tempo in quei divertimenti, in cui i giovani sogliono spenderlo quando non han nulla da fare, ma in quest'esercizio; è già un bene, dal momento che anche il corpo necessariamente se ne avvantaggia — poichè questo non è da meno di nessun altro esercizio fisico,
182 nè importa una fatica minore — ed è ad un tempo insieme col cavalcare il più confacente a un uomo libero. Perchè in quel genere di lotta, di cui noi siamo atleti e in cui noi dobbiamo lottare, non s'esercitano se non quelli che si esercitano appunto negli strumenti proprî della guerra. E poi questa disciplina, se gioverà in battaglia ordinata, quando occorra combattere in linea insieme con molti altri, sarà d'utilità somma, allorchè si rompano le file e si debba da solo a solo o, inseguendo, attaccare chi si difende, o anche, ritirandosi, difendersi da un altro che ti attacchi. Nè chi conosca quest'arte riesce a salvarsi soltanto nei combattimenti singolari o anche contro parecchi, ma grazie ad essa può esser superiore in ogni caso. Inoltre essa desta il desiderio d'un'altra bella disciplina. Giacchè chi sia esperto di questo genere di scherma aspirerà anche a quell'altro studio che vi è connesso, quello della tattica e, appresa questa e appassionatosi d'essa, procederà allo studio dell'arte strategica nel suo complesso. Sicchè è chiaro che tutte queste arti e tutti questi esercizî, legati tra loro, son belli e ben degni d'essere appresi e coltivati da un uomo, e che questa della scherma è l'arte che può servir loro d'introduzione. E aggiungerò una giunta non insignificante: che in guerra questa disciplina può rendere ogni uomo assai più sicuro e più coraggioso di se stesso. Nè dobbiamo farci scrupolo di dire, per quanto a qualcuno possa sembrare un particolare d'importanza

secondaria, che essa accresce decoro ad un uomo in quelle circostanze in cui gli conviene di mostrarsi più decoroso, ed in cui ad un tempo per questo suo contegno sembrerà anche più terribile ai nemici. A me dunque, Lisímaco, pare, come dicevo, che sia bene per i giovani imparare quest'arte, e ho detto perchè mi pare così. Se Lachete ha qualcos'altro da osservare, l'udrò volentieri anch'io.

VI. — La. Ma, Nicia, è imprudente dire di qualsiasi disciplina che non si debba impararla: saper tutto è, mi pare, un bene. E certo anche questa scherma, se è una disciplina, come affermano quelli che l'insegnano e come Nicia dice, sarà utile apprenderla. Se però non è una disciplina, ma c'ingannano quelli che fanno professione d'insegnarla, o, pure essendo una disciplina, non è da prender sul serio, perchè mai si dovrebbe impararla? E dico così, tenendo conto di questo: ch'io penso che, se fosse qualcosa di serio, non sarebbe sfuggita ai Lacedemoni, i quali in vita loro non s'interessano d'altro, se non di ricercare e mettere in pratica
quello che, appreso e messo in pratica, valga a renderli 183
superiori agli altri in guerra. E se anche ciò fosse sfuggito ai Lacedemoni, ma non sarebbe certo sfuggito ai maestri di essa questo per l'appunto: che i Lacedemoni, più di tutti gli altri Elleni, attendono con ardore a siffatti studî, e che uno, il quale salisse perciò in fama presso di loro, guadagnerebbe tesori anche presso gli altri, come un poeta tragico tenuto in onore da noi. Infatti chi crede di comporre egregiamente una tragedia non va fuori dell'Attica in giro per le altre città a farne mostra, ma senz'altro vien qui, e qui si presenta al pubblico, com'è naturale. Ma codesti schermitori io vedo che, mentre considerano Sparta come un santuario inaccessibile da non toccare nemmeno con la punta del piede, se ne vanno in giro intorno ad essa e fan mostra di sè piuttosto dinanzi a tutti gli altri, e massime dinanzi a quelli i quali sarebbero i primi a confessare che in fatto d'arte militare c'è molti che ne sanno più di loro.

VII. — E poi, Lisímaco, non pochi di costoro io li ho visti alla prova dei fatti, e so cosa valgono. E si può vederlo anche da questo: perchè, quasi a farlo apposta, nessuno di codesti schermitori di professione è divenuto illustre in guerra; e sebbene in tutte le altre arti coloro che si fanno un nome provengono da quelli che si dedicano a ciascuna di esse, ecco che questi, come pare, sono in ciò i più disgraziati di tutti. Anche questo Stesíleo (1), per esempio, che voi con me avete veduto esporsi ad un pubblico così numeroso e menare di sè quei gran vanti che menava, in un'altra circostanza io l'ho visto meglio col fatto dar veramente prova di sè senza volerlo. Giacchè, avendo la nave, sulla quale egli militava da epíbate (2), abbordato un trasporto, egli combatteva con un'asta falcata, un'arma, a sentir lui, tanto superiore alle altre, quanto era superiore lui agli altri combattenti. Riferirvi altri particolari dell'uomo non mette conto; ma sì, come andasse a finire quella sua invenzione della falce issata sull'asta. Nell'ardore della mischia la falce penetrò nei cordami della nave nemica e vi rimase impigliata; Stesíleo tirava per distrigarnela senza riuscirvi, mentre quella nave filava accanto alla trireme. Per un certo tratto Stesíleo corse lungo il ponte, tenendosi attaccato alla propria lancia; ma poichè l'altra nave oltrepassava la sua e se lo trascinava aggrappato all'asta, egli si lasciò via via scivolare la picca tra le
184 mani sino a non tenerla che per il puntale del calcio. Il suo gesto aveva provocato risa e clamori sul legno da carico; ma quando, per effetto di un sasso lanciatogli sul ponte proprio davanti ai piedi, egli dovè lasciare la picca, allora anche sulla trireme non potettero trattenere le risa, vedendo penzolare quell'asta falcata dai cordami del legno nemico. Forse codesti esercizî saranno pur buoni a qualche cosa, come Nicia vuole; per me racconto quello che ho visto coi miei occhi.

(1) Questo Stesíleo, maestro di scherma, che teneva delle conferenze e si dava così delle arie da sofista, ci ricorda in qualche modo i due fratelli Eutidemo e Dionisodoro dell' 'Eutidemo', che da maestri di scherma e di tattica s'erano trasformati in veri sofisti.

(2) Gli 'epíbati', soldati imbarcati sulle triremi, suppergiù una ventina per ogni nave, erano una specie di fanteria di marina.

VIII. — Ora, come dicevo anche da principio, sia che questa, pure essendo una disciplina, riesca poco utile, sia che, senza esser tale, si dichiari e si pretenda che sia una disciplina, non merita che si cerchi d'impararla. Anzi a me pare che un vigliacco, che credesse di saperla e divenisse per essa più fiducioso di sè, mostrerebbe tanto più chiaramente la propria vigliaccheria, mentre un valoroso, esposto agli sguardi di tutti, per poco che fallasse, diverrebbe il bersaglio della più aspra maldicenza, perchè il far professione di questa disciplina è una fonte d'invidia; sicchè, ove chi si vanti di possedere quest'arte non dia prova d'una straordinaria superiorità sugli altri, non è possibile che si sottragga al ridicolo. Eccoti, Lisímaco, la mia opinione sullo studio di codesta disciplina. E conviene, come dicevo da principio, non lasciarsi sfuggire il nostro Socrate, ma pregarlo di darci il suo parere su quest'argomento.

Li. Ma te ne prego di certo, Socrate, giacchè mi pare che in questo dibattito ci sia bisogno per noi quasi d'un arbitro. Se questi due si fossero trovati d'accordo, avremmo potuto farne di meno. Ma poichè, come vedi, Lachete è di parere affatto contrario a Nicia, sarà bene udire anche te, con quale dei due tu unisca il tuo voto.

IX. — So. E come, Lisímaco? Qualunque dei due partiti sia approvato dai più tra noi, quello sei disposto a seguire?

Li. E che altro fare, Socrate?

So. E anche tu, Melésia, sei dello stesso avviso? E se si trattasse di deliberare sulla preparazione ginnastica del tuo figliolo, t'affideresti ai più tra noi, o a chi fosse stato educato e si fosse esercitato sotto la guida d'un buon maestro di ginnastica?

Me. A lui, è ovvio, Socrate.

So. E t'affideresti a lui piuttosto che a noi quattro insieme?

Me. Senza dubbio.

So. Spetta dunque, credo, alla scienza, e non al maggior numero, di giudicare di ciò su cui si vuole un giudizio veramente retto.

Me. E come no?

So. Cosicchè anche noi ora dobbiamo prima di tutto
185 esaminare se c'è qualcuno tra noi competente in ciò di cui deliberiamo, o no; e se c'è, affidarsi a lui, nonostante che sia un solo, e trascurare gli altri; se non c'è, cercarne un altro. O credete, tu e Lisímaco, che sia in gioco qualcosa d'insignificante e non piuttosto quel che è il più prezioso dei vostri beni? Giacchè, secondo che i figli riescono o buoni o no, tutta la casa paterna sarà amministrata come sieno riusciti i figliuoli.

Me. È vero.

So. E perciò vi occorre una grande preveggenza.

Me. Sicuro.

So. Come dunque, ripeto, faremmo ad esaminare, se volessimo esaminare chi di noi è il più competente in fatto d'esercizî fisici? Non ci parrebbe tale chi ha imparato e ci si è esercitato ed ha avuto in essi dei buoni maestri?

Me. A me così pare.

So. E prima ancora non esamineremmo che è ciò di cui cerchiamo i maestri?

Me. Che vuoi dire?

X. — So. Forse per questa via ti riuscirà più chiaro. A me non pare che da principio ci si sia messi d'accordo sull'obietto di cui deliberiamo [e a proposito del quale cerchiamo], chi di noi sia competente e abbia a questo scopo avuto dei maestri, e chi no.

Ni. Ma, Socrate, non stiamo noi esaminando intorno a questa specie di scherma, se convenga ai giovani d'impararla o no?

So. Precisamente, Nicia. Ma allorchè d'un rimedio destinato agli occhi si esamina se sia da usare o no, credi tu che in tal caso la deliberazione riguardi a preferenza il rimedio o gli occhi?

Ni. Gli occhi.

So. E così anche, allorchè si esamina se un morso è da applicare o no ad un cavallo, e quando, non si delibera forse in questo caso del cavallo e non del morso?

Ni. È vero.

So. Insomma, in una parola, quando si esamina alcunchè in vista di qualche cosa, la deliberazione riguarda

quello in vista di cui alcunchè si esaminava, e non quello che si cercava in vista di qualche altra cosa.

Ni. Necessariamente.

So. E così anche d'un consigliere bisogna esaminare se è esperto nella cura di quello in vista di cui intraprendiamo l'esame.

Ni. Senza dubbio.

So. Sicchè ora noi diciamo d'intraprendere l'esame d'una disciplina in vista dell'anima dei giovanetti?

Ni. Sì.

So. Chi dunque tra noi sia esperto nella cura dell'anima e possa curarla bene e chi abbia avuto dei buoni maestri, ecco ciò che si deve esaminare.

La. Ma come, Socrate? Non hai visto ancora che alcuni senza maestri son divenuti più esperti in certe arti che altri coi maestri?

So. Io sì, Lachete; ma ad essi tu non vorresti prestar fede, ove ti dicessero di esser buoni artefici, se non potessero mostrarti qualche opera ben riuscita della propria
arte, una e più. 186

La. Questo è vero.

XI. — So. E però, Lachete e Nicia, dacchè Lisímaco e Melésia hanno invocato il nostro consiglio nell'interesse dei proprî figliuoli, perchè desiderano che le anime di costoro divengano eccellenti; se dichiariamo di aver avuto dei maestri, dobbiamo dimostrar loro innanzi tutto che questi furon buoni e curarono le anime di molti giovani, e poi che ce lo insegnarono a noi; o se qualcuno di noi dica di non aver avuto un maestro, deve almeno poterci mostrare le proprie opere e indicarci quali tra gli Ateniesi o gli stranieri, servi o liberi, debbano, per consenso unanime, all'opera di lui d'esser diventati buoni. Se non possiamo nulla di simile, dobbiamo dir loro che cerchino altre persone, e non correre il rischio, corrompendo i figli dei nostri amici, d'attirarci la più grave delle accuse da parte dei genitori. Io dunque, Lisímaco e Melésia, sono il primo a dirvi di me che in questo campo non ho avuto maestri, sebbene sin da giovane lo abbia desiderato. Ma pagare la mercede ai sofisti non posso, che pur sono i soli a promettermi

di poter fare di me un uomo ammodo; e da me non sono stato finora al caso di trovare quest'arte. Se Nicia o Lachete l'ha o trovata o imparata, non me ne meraviglierei: sono più ricchi di me, sicchè possono imparare da altri, e sono anche più innanzi negli anni, sicchè possono averla trovata da loro. E mi paiono anche capaci d'educare un uomo; chè non avrebbero con tanta sicurezza sentenziato degli studî utili o dannosi per un giovane, se non avessero avuto la fiducia d'intendersene perfettamente. In generale dunque io ho fede in loro; tuttavia mi son meravigliato nel vedere che non vanno d'accordo. E però di questo io ti prego, Lisímaco: come poco fa Lachete ti esortava a non lasciarmi andar via senza interrogarmi, così anch'io ora t'esorto a non lasciar andar via nè Lachete nè Nicia, ma ad interrogarli, dicendo loro: « Socrate dichiara di non intendersi punto di questa faccenda e di non essere in grado di decidere chi di voi due dica la verità — perchè egli quest'arte non l'ha trovata da sè nè l'ha imparata da nessuno — ma voi, Lachete e Nicia, ditemi ciascuno, degl'insegnamenti di qual valentuomo avete profittato circa l'educazione dei giovani, e se sapete per aver imparato da qualcuno o per aver trovato da voi; e se per aver imparato, chi fu
187 il vostro maestro e chi son gli altri esperti nella stessa disciplina, perchè, ove manchi il tempo a voi, presi dalle faccende politiche, noi ci rivolgiamo a quelli, e li persuadiamo, o coi doni o con le buone maniere o con gli uni e con le altre, di prendersi cura dei nostri e dei vostri figliuoli, affinchè questi, divenuti degli uomini di nessun conto, non facciano vergogna ai loro maggiori. Se poi voi avete trovato quest'arte da voi stessi, indicateci quelli che mercè vostra da buoni a nulla sieno divenuti delle persone ammodo. Chè, se cominciate ora per la prima volta a educare, vogliate riflettere che non rischiate degli esperimenti su qualche Cariese (1), ma sui vostri figliuoli e su quelli dei vostri amici; e guardate che non v'accada, proprio come dice il proverbio, di cominciare da un dolio il mestiere di vasaio (2).

(1) Gli abitanti della Caria erano mercenarî di professione e venivano perciò esposti senza riguardo ai maggiori pericoli.

(2) Il proverbio significava: cominciare dal più difficile.

Dite perciò quale di queste due ipotesi voi asserite o negate che s'applichi e convenga al caso vostro. » Ecco, Lisímaco, ciò che devi chieder loro, e non lasciare che essi ti sfuggano.

XII. — Li. A me pare, amici, che Socrate dica bene, E se volete essere interrogati su ciò e renderne conto, dovete saperlo voi, Nicia e Lachete, giacchè io e Melésia saremmo ben lieti se voleste rispondere a tutto quel che Socrate chiede. Fin dal primo momento infatti vi ho detto che v'abbiamo chiamati a consiglio per questo appunto: che ritenevamo, com'è da supporre, che simili problemi vi stieno a cuore, soprattutto dacchè i vostri figli, quasi come i nostri, sono in un'età in cui hanno bisogno d'educazione. Se dunque non c'è nulla che ve lo impedisca, ditelo, ed esaminate le cose insieme con Socrate per via di domande e di risposte vicendevoli. Giacchè costui dice benissimo anche in ciò: che noi ora deliberiamo sull'argomento di maggior interesse per noi. Guardate dunque se vi sembra di dover fare così.

Ni. Lisímaco, mi pare che realmente tu conosca Socrate soltanto attraverso il padre e che tu non ti sia trovato con lui, se non quando era tuttora un ragazzo; allorchè per caso, tra' suoi compagni di demo, seguendo suo padre ti si avvicinò o in un tempio o in qualche altra adunanza del demo. Ma dacchè egli è cresciuto negli anni, evidentemente non devi esserti mai più incontrato con lui.

Si. E perchè, Nicia?

XIII. — Ni. Perchè ignori, mi pare, che chiunque avvicina Socrate ed entra in discorsi con lui, qualunque sia l'argomento di cui siasi preso a ragionare, trascinato dalle parole di costui, non riesce in nessun modo a liberarsene, se prima non caschi a rendergli conto di se medesimo, come viva allora e come abbia vissuto per l'in- 188
nanzi; e che, quando l'altro ci sia cascato, Socrate non se lo lascia sfuggire dalle mani prima d'aver indagato tutte queste cose bene e minutamente. Io ho molta familiarità con lui, e so che non è possibile sottrarsi a questo

esame, come so che ora mi ci dovrò sottomettere anch'io. Del resto, Lisímaco, io son lieto di trattenermi con quest'uomo, e credo che non sia punto un male d'essere ammoniti, se abbiamo fatto o facciamo non bene, e che debba per necessità esser più previdente in seguito nella vita chi non sfugga a codesto esame, ma voglia, secondo il detto di Solone, e creda di dover imparare finchè viva (1), e non ritenga che l'avanzarsi della vecchiaia basti ad infondergli il senno. Per me non è punto nè insolito nè sgradito d'esser sottoposto a un interrogatorio da Socrate; ma già da un pezzo ero quasi sicuro che, presente Socrate, il nostro discorso non si sarebbe aggirato sui giovanetti, ma su noi stessi. Per me dunque, dicevo, nessuna difficoltà a trattenermi con lui com'egli vuole. Quanto al nostro Lachete, vedi tu com'egli la pensi a questo riguardo.

XIV. — La. Il mio sentimento, Nicia, in fatto di discorsi è semplice, anzi, se vuoi, non semplice, ma duplice. E così posso sembrare a taluni amico dei discorsi, ad altri nemico. Allorchè odo ragionare della virtù o di qualche scienza da un uomo che sia davvero un uomo e degno dei discorsi che pronunzia, ne godo immensamente, perchè osservo che e chi dice e ciò ch'egli dice sono tra loro rispondenti e concordi. Un uomo così fatto mi sembra in tutto e per tutto un musicista che non si contenti di porre la più bella armonia in una lira o in altri strumenti da gioco, ma nella propria vita metta realmente d'accordo le parole co' fatti, addirittura secondo il modo dorico, non ionico, o ancor meno frigio o lidio, ma secondo quel modo che è la sola armonia veramente ellenica (2). La voce d'un uomo simile

(1) È notissimo il verso di Solone: «Invecchio sempre imparando molte cose».

(2) I Greci nell'educazione dei giovani davano un gran peso alla musica, a cui attribuivano una segnalata influenza sulle passioni. E dei quattro 'modi' musicali: l'ionico, il dorico, il lidio e il frigio, il primo era considerato molle ed effeminato, il secondo austero e grave, il terzo grazioso, il quarto appassionato; e però s'intende come gli uomini dello stampo di Lachete dovessero considerare come schiettamente greco soltanto il modo dorico.

mi procura un vivo piacere e fa sì ch'io paia un amico dei discorsi — tanto è il gusto con cui accolgo le sue parole. Ma chi è il rovescio di costui mi rattrista tanto più, quanto meglio sembra che parli, e mi fa apparire un nemico dei discorsi. Quanto a Socrate, io non son pratico dei suoi ragionamenti, ma credo già di conoscerne bene i fatti; e in questo punto lo trovai uomo degno di bei discorsi e d'ogni libertà di parola. E se possiede anche 189
questa dote, son d'accordo con lui e ben volentieri mi sottoporrò al suo esame, nè m'increscerà d'imparare; ma convengo io pure con Solone, però con una semplice aggiunta: che invecchiando amo d'imparare molte cose soltanto dalle persone dabbene. Mi si conceda questo: che anche il maestro sia buono, perchè io non sembri inetto ad imparare, imparando malvolentieri. Se poi il maestro sia più giovane, o non ancora famoso, o abbia qualche altra di queste manchevolezze, non m'importa nè punto nè poco. Perciò, Socrate, io t'invito ad insegnarmi ed a redarguirmi come vuoi, ma ad imparare da me ciò che a mia volta so. Questa a tuo riguardo è la disposizione del mio animo dal giorno in cui fosti mio compagno di pericolo e desti quella prova di coraggio che deve dare chi vuol darne prova davvero. Di' dunque ciò che ti piace senza punto preoccuparti della nostra età.

XV. — So. Non potremo davvero, credo, accusarvi di non esser pronti a discutere e ad esaminare d'accordo questo problema.

Li. Ma si tratta di un interesse nostro, Socrate — io ti conto come uno di noi — vedi dunque, in vece mia, per il bene di questi giovanetti, su che dobbiamo interrogare costoro, e dacci un consiglio, discorrendone con essi. Giacchè quanto a me io dimentico subito la maggior parte delle cose che vorrei dimandare, e anche quelle che odo. E se poi i discorsi s'intrecciano, addirittura non riesco a seguirli. Perciò discutete pure tra voi ed esaminate il quesito che v'abbiamo proposto; io starò a sentire, e quando avrò sentito, insieme col nostro Melésia farò quello che piacerà anche a voi.

So. Nicia e Lachete, bisogna dar retta a Lisímaco e a Melésia. Ciò che poc'anzi ci siamo proposti d'inda-

gare: chi sieno stati per noi i maestri di siffatta educazione o chi altro noi abbiamo reso migliore, questo pure non è forse male che si esamini da noi. Ma anche quest'altra ricerca, credo, ci condurrà allo stesso risultato, ed è forse anche più fondamentale. Perchè, ove mai di qualsiasi cosa ci riesca di sapere che, trovandosi in qualche altra cosa, renda migliore quella in cui si trova, e se inoltre siamo in grado di fare che essa si comunichi a quella tal cosa, è evidente che conosciamo ciò su cui siamo chiamati a dire come si possa più facilmente e meglio acquistarlo. Forse voi non intendete quel che voglio dire; ma lo intenderete meglio in quest'altro modo. Se, per esempio, veniamo a sapere
190 che la vista, trovandosi negli occhi, rende migliori quelli in cui si trova, e se inoltre siamo in grado di fare che essa si comunichi agli occhi, evidentemente sappiamo che cosa mai sia la vista su cui siamo consultati, e come si possa più facilmente e meglio acquistarla. Chè, se invece non sappiamo precisamente che cosa sia o la vista o l'udito, non potremo davvero esser dei consiglieri o dei medici valenti d'occhi o d'orecchi e indicare il miglior modo per acquistare o l'udito o la vista.

La. È vero, Socrate.

XVI. — So. Or dunque, Lachete, questi due non ci chiedono ora un consiglio per sapere in che modo la virtù, comunicata agli animi dei loro figliuoli, li renda migliori?

La. Senza dubbio.

So. E non occorre quindi che s'abbia di mira questo: sapere che cosa è la virtù? Giacchè, se addirittura ignoriamo che cosa essa sia, come potremmo consigliare a una persona qualunque il modo migliore di acquistarla?

La. In nessun modo, mi pare, Socrate.

So. E possiamo dire, Lachete, di sapere che cosa è?

La. Certamente.

So. E quel che conosciamo possiamo anche definirlo?

La. E come no?

So. Ebbene, eccellente amico, non indaghiamo subito di tutta la virtù — il còmpito sarebbe forse un po'

arduo — ma vediamone prima una parte, per misurare le nostre forze. E l'indagine ci riuscirà naturalmente più facile.

La. Facciamo pure come vuoi, Socrate.

So. E così, quale parte presceglieremo della virtù? Non quella, evidentemente, a cui sembra indirizzarsi questa disciplina della scherma? Ed è, secondo l'opinione generale, il coraggio. O no?

La. Par bene anche a me.

So. Proviamoci dunque prima di tutto a dire che cosa è il coraggio. Dopo indagheremo pure in che modo esso si comunichi ai giovani, per quanto è possibile che si comunichi loro per via d'istituzioni e di discipline. Ebbene, provati a rispondermi, che cosa è il coraggio.

XVII. — La. Per Zeus, Socrate, non è difficile dirlo: se uno è risoluto, stando fermo al proprio posto in battaglia, a respingere i nemici e non fugge, costui, ritienilo, è un coraggioso.

So. Dici bene, Lachete. Ma forse la colpa è mia, se per non averti rivolto chiaramente la domanda, tu m'hai risposto una cosa diversa da quella che intendevo di chiederti.

La. E come, Socrate?

So. Mi spiegherò, se ci riesco. Coraggioso è, come 191
anche tu dici, chi stando in battaglia fermo al proprio posto combatte contro i nemici.

La. Sì, l'affermo.

So. Ed io pure. Ma che è poi chi, fuggendo, combatte contro i nemici, e non già stando fermo?

La. Fuggendo, come?

So. Come, ad esempio, si racconta degli Sciti, che combattono non men fuggendo che inseguendo; ed Omero, non so dove, lodando i cavalli d'Enea afferma che essi *qui e colà rapidissimamente* sapevano *inseguire e fuggire*, e loda appunto Enea per la sua arte di fuggire e lo dice *mastro di fuga* (1).

La. E giustamente, Socrate, perchè egli parlava di

---

(1) Cf. *Il.* VIII 107 sg.

carri. E tu parli di cavalieri Sciti. Giacchè la [loro] cavalleria combatte così, ma gli opliti [greci] come dico io.

So. Salvo forse, Lachete, gli opliti dei Lacedemoni. Perchè raccontano che i Lacedemoni a Platea, come vennero in contatto coi gerrofori (1), non vollero attenderli di piè fermo, ma preferirono di fuggire, e solo, poichè si ruppero le file dei Persiani, rivolsero la faccia al nemico e, combattendo come fa la cavalleria, vinsero la battaglia.

La. È vero.

XVIII. — So. Ed ecco dunque ciò che dianzi dicevo: che la colpa è mia, se non mi avevi risposto come avresti dovuto, perchè io non ti avevo interrogato come avrei dovuto. Giacchè, desiderando di sentire da te chi fosse coraggioso non solo tra gli opliti, ma anche tra' cavalieri, come in qualsiasi altr'ordine di combattenti, anzi non solo chi fosse coraggioso in guerra, ma anche chi fosse tale e nei pericoli del mare e nelle malattie e nella povertà e nei cimenti politici, e per dippiù nei dolori, nelle paure e perfino nei desiderî e nei piaceri, sia rimanendo fermo sia fuggendo... Perchè, Lachete, anche in cose simili ci sono, non è vero?, dei coraggiosi.

La. Altro che, Socrate!

So. Sicchè tutti costoro sono dei coraggiosi; ma c'è chi dà prova di coraggio nei piaceri, chi nei dolori, chi nei desiderî, chi nei casi che incutono spavento. Altri invece in queste medesime circostanze son vili, credo.

La. Senza dubbio.

So. Ebbene, che cosa è ciascuno di questi due contrarî: ⟨coraggio e viltà?⟩. Ecco la mia domanda. Daccapo dunque provati a dirmi innanzi tutto a proposito del coraggio che c'è d'identico in tutte codeste forme. O ancora non intendi che cosa io voglia dire?

La. Non bene, veramente.

192 XIX. — So. Ma voglio dir questo: fa' conto che io ti chiedessi, per esempio, che cosa è la celerità, che in noi si riscontra e nel correre e nel suonare la cetra e

(1) I 'gerrofori' erano soldati armati di uno scudo di vimini.

nel parlare e nell'apprendere e in molte altre cose, e che abbiamo, per fermarci alle manifestazioni di maggior conto, negli atti delle mani, delle gambe, della bocca, della voce, del pensiero. O non dici anche tu così?

La. Certamente.

So. Se dunque uno mi chiedesse: « Dimmi, Socrate, che dici che sia quello che tu chiami celerità in tutti questi atti? », gli risponderei che io per me chiamo celerità il potere che compie molto in poco tempo e nella voce e nella corsa e in ogni altra cosa.

La. E risponderesti benissimo.

So. Orsù, Lachete, provati anche tu a dire del coraggio, che cosa sia questo potere, che è identico e nel piacere e nel dolore e in tutti quegli altri casi a cui accennavamo, e vien chiamato coraggio.

La. Ebbene, a me pare che sia una certa pertinacia, se dobbiamo dire quel che naturalmente esso è in generale.

So. Ma lo dobbiamo di certo, se vogliamo dare una risposta alla nostra domanda. Tuttavia a me pare che non ogni pertinacia debba sembrarti coraggio. E lo suppongo da questo: io penso infatti, Lachete, che tu ponga il coraggio tra le cose davvero belle.

La. Anzi, ritienilo per fermo, tra le più belle.

So. E la pertinacia è bella e buona, purchè però sia accoppiata con l'intelligenza?

La. Senza dubbio.

So. Ma accoppiata invece con la stoltezza? Non è forse dannosa e cattiva?

La. Certo.

So. E dirai che sia bella una cosa siffatta che è cattiva e dannosa?

La. Non è giusto, Socrate.

So. Non ammetterai dunque che una pertinacia simile sia coraggio, dacchè non è bella; e il coraggio è cosa bella.

La. E vero.

So. Sicchè, secondo te, il coraggio sarebbe una pertinacia intelligente.

La. Mi pare.

XX. — So. Ma, vediamo, intelligente in che? Forse in tutto, nelle grandi e nelle piccole cose? Come, per esempio, se qualcuno è pertinace nello spendere intelligentemente il danaro, perchè prevede che dall'averlo speso caverà un profitto maggiore, costui lo chiameresti coraggioso?

La. Io no, per Zeus.

So. O se qualcuno, essendo medico e avendo un figliuolo o qualche altro malato di pulmonite che gli
193 chiede da bere e da mangiare, non si lascia piegare, ma gli resiste con pertinacia?

La. Nemmeno codesto è coraggio.

So. Ma un uomo che in guerra si mostri pertinace e voglia combattere dietro un calcolo di prudenza, sapendo che altri gli andranno in aiuto e si troverà perciò a fronte gente men numerosa e men brava di quella che combatte accanto a sè, e che egli è per giunta in posizione più favorevole; un uomo che dia codesta prova di pertinacia, accoppiata con l'intelligenza e con un complesso di vantaggi simili, lo diresti più coraggioso di chi nel campo avverso gli resista risolutamente e dia prova di fermezza?

La. Per me, Socrate, ritengo più coraggioso quest'ultimo.

So. Eppure la pertinacia di questo è meno intelligente che quella dell'altro.

La. È vero.

So. E un abilissimo cavaliere che dia prova di pertinacia in uno scontro di cavalleria, lo dirai certo men coraggioso d'un altro che non sia punto abile.

La. Mi pare.

So. E altrettanto dirai di chi dia prova di coraggio, perchè possiede l'arte del fromboliere o dell'arciere o qualunque altra.

La. Senza dubbio.

So. E quanti vogliono scendere in un pozzo e tuffarvisi e dar prova di pertinacia in questa o in qualche altra impresa simile senz'averne l'arte, non li dirai più coraggiosi delle persone dell'arte?

La. E come negarlo, Socrate?

So. Non è possibile, se si pensa così.

La. E io penso così.

So. Eppure costoro son meno intelligenti nell'affrontare il pericolo e nel dar prova di pertinacia rispetto a quelli che lo fanno con arte.

La. Così pare.

So. Ma l'ardire e la pertinacia scompagnata dall'intelligenza non ci è parsa poco fa turpe e dannosa?

La. Certo.

So. Mentre il coraggio invece, s'è ammesso, è cosa bella.

La. Difatti s'è ammesso.

So. Ora al contrario quel che è turpe, la pertinacia imprudente, noi la chiamiamo coraggio.

La. Mi pare.

So. E ti pare che si dica bene?

La. Per Zeus, Socrate, a me non pare.

XXI. — So. Dunque, per servirmi della tua immagine, io e tu, Lachete, non siamo armonizzati alla dorica, perchè i fatti non s'accordano con le parole. Nel fatto, pare, ci si riconosce del coraggio; nelle parole, credo, no, se ci si udisse discutere.

La. È verissimo.

So. E che? Ti pare una bella condizione la nostra?

La. Nemmen per sogno.

So. E vuoi che s'obbedisca almeno al nostro ragionamento?

La. In che cosa e a quale ragionamento?

So. Al ragionamento che ci esorta a persistere. Se 194
perciò vuoi, persistiamo noi pure nella ricerca e mostriamoci pertinaci, affinchè il coraggio in persona non si rida di noi, che non diamo prova di coraggio nel cercarlo, se è vero che in molti casi la pertinacia s'identifica col coraggio.

La. Per me, Socrate, son pronto a non desistere; e quantunque io non sia abituato a codesto genere di discorsi, tuttavia ora mi ha preso una certa smania di spuntarla di fronte alle cose dette, e m'arrabbio con me stesso, se non son buono a esprimere quello che ho in mente. Io credo d'avere del coraggio un concetto esatto, ma non so come ora mi sia sfuggito così da non po-

terlo cogliere con le parole e definirlo con precisione.

So. Ebbene, amico mio, il buon cacciatore deve inseguir la preda e non rinunciarvi.

La. Senza dubbio.

So. E vuoi che invochiamo l'aiuto del nostro Nicia in questa caccia, nella speranza ch'egli sia più abile di noi?

La. Lo voglio; e perchè no?

XXII. — So. Animo, Nicia! se puoi, corri in aiuto di questi tuoi amici, che rischiano di perdersi nei loro ragionamenti e non sanno come distrigarsi. Tu vedi in quali difficoltà ci dibattiamo. E dicendoci che cosa credi che sia il coraggio, cavaci d'imbarazzo e cerca di confortare col ragionamento quello che pensi.

Ni. Ebbene, Socrate, da un pezzo mi pare che non abbiate definito a dovere il coraggio, giacchè non avete messo a profitto quel che altre volte ho udito dire da te egregiamente.

So. E che è, Nicia?

Ni. Molte volte ho udito dire da te che ciascun di noi è buono in quelle cose in cui è sapiente, cattivo in quelle in cui è ignorante.

So. Per Zeus, Nicia, è proprio vero.

Ni. Cosicchè, se il coraggioso è buono, è chiaro che è sapiente.

So. Hai udito, Lachete?

La. Io sì, ma non capisco affatto che cosa vuol dire.

So. Ma io, invece, credo d'averlo capito, e mi pare ch'egli voglia dire che il coraggio è in certo modo scienza.

La. E che scienza, Socrate?

So. E non vuoi chiederlo a lui?

La. Io sì.

So. Su, dunque, Nicia, digli quale scienza è, secondo te, il coraggio. Non certo quella di suonare il flauto.

Ni. Niente affatto.

So. Nè quella di suonar la cetra.

Ni. Nemmeno.

So. Ma dunque quale o di che esso è scienza?

La. Hai ben ragione di domandarglielo, Socrate, e ci dica lui che scienza è mai a parer suo.

Ni. Secondo me, Lachete, essa è la scienza di ciò che è da temere e da osare, così in guerra come in ogni 195
altro caso.

La. Che spropositi, Socrate!

So. E perchè, Lachete?

La. Perchè? Perchè la scienza non ha che fare col coraggio.

So. Ma è questo appunto che Nicia non ammette.

La. Non lo ammette, per Zeus. E perciò anche dice delle sciocchezze.

So. Ebbene, cerchiamo d'istruirlo, ma senza offenderlo.

Ni. No, Socrate; mi pare che Lachete abbia una voglia matta che anch'io faccia la figura d'uno che non ragioni, dal momento che anch'egli ha fatto questa figura.

XXIII. — La. Appunto, Nicia, e m'ingegnerò di provartelo: le tue parole non significano nulla. Poichè, ecco, nelle malattie non son forse i medici che conoscono i pericoli? O pare a te che li conoscano i coraggiosi? O chiami tu coraggiosi i medici?

Ni. Niente affatto.

La. Nè, credo, gli agricoltori. Eppure son questi appunto che conoscono i pericoli nella coltivazione dei campi, come tutti gli altri artefici sanno quel che è da temere e da osare nella propria arte. Ma non perciò questi sono dei coraggiosi.

So. Che ti pare, Nicia, che dica Lachete? Qualche cosa, se non erro, la dice.

Ni. Certo qualche cosa la dice, ma non il vero.

So. E come?

Ni. Perchè crede che negli ammalati i medici sappiano qualche cosa di più che distinguer la sanità dalla malattia. Essi invece non sanno che questo. Ma se per qualcuno lo star bene sia un pericolo più grave dello star male, questo qui, credi tu, Lachete, che i medici lo sappiano? O non pensi che per molti non guarire da una malattia sarebbe meglio che guarire? Dimmi: credi tu che per tutti sia meglio vivere e che per molti non sarebbe preferibile esser morti?

La. Questo lo credo anch'io.

Ni. E per coloro, pei quali sarebbe preferibile esser

morti, credi tu che fossero da temere le stesse cose di quelli pei quali è preferibile vivere?

La. Io no.

Ni. Ma concedi tu questa scienza ai medici o a qualche altro artefice all'infuori di chi sappia che cosa sia da temere e da non temere, che è poi colui che io chiamo coraggioso?

So. Intendi, Lachete, ciò ch'egli dice?

La. Io sì: che egli chiama coraggiosi gl'indovini, giacchè chi altro saprà per chi sia meglio vivere che morire? Ma tu, Nicia, riconosci d'essere indovino, o di non essere nè indovino nè coraggioso?

Ni. E che? Credi tu poi che a un indovino s'addica di conoscere ciò che è da temere o da osare?

La. Per me, sì; o a chi altro?

XXIV. — Ni. Molto più a colui che dico io, mio caro. Poichè all'indovino spetta unicamente il conoscere i segni degli eventi futuri, se uno va incontro alla morte, ad una malattia, alla perdita delle sostanze; se
196 in guerra o in qualche altro certame sarà vincitore o vinto; ma che cosa tra queste sia preferibile che gli capiti o no, perchè mai un indovino dovrebbe giudicarlo meglio d'un altro qualunque?

La. Socrate, io non intendo quel che costui vuol dire. Non l'indovino, non il medico, non un altro qualunque; ma non ci spiega chi egli chiami coraggioso, se non forse appena qualche dio. A me dunque pare che Nicia non osi confessare bravamente di non dir nulla; ma batte la campagna per nascondere il proprio impaccio. Eppure anche noi, io e tu, poco fa avremmo potuto far lo stesso, se avessimo voluto nascondere le nostre contradizioni. Se ci trovassimo a parlare in tribunale, questo modo di procedere potrebbe forse giustificarsi; ma in una conversazione come la nostra che sugo c'è ad ammantarsi di queste chiacchiere?

So. Nessuno, anche secondo me, Lachete. Ma vediamo un po', se Nicia non creda di dire qualche cosa e non parli così soltanto per parlare. Sentiamo dunque più chiaramente da lui che cosa ha in mente; e se ci parrà che concluda, gli daremo ragione; se no, gli mostreremo il suo torto.

La. Tu, Socrate, se vuoi sentirlo, sentilo pure. Per me ne ho abbastanza.

So. Non ho nulla in contrario. E lo sentirò per conto mio e tuo.

La. Benissimo.

XXV. — So. Dimmi, Nicia, anzi dicci — perchè io e Lachete facciamo causa comune — tu affermi che il coraggio è scienza di ciò che è da temere e da osare?

Ni. Io sì.

So. E che conoscer questo non è da tutti, dal momento che non lo conosce nè un medico nè un indovino, che non saranno coraggiosi, se non acquistano appunto questa scienza. Non dicevi così?

Ni. Così appunto.

So. E perciò *non ogni porco*, dice il proverbio, *potrebbe aver questa scienza* (1), nè esser coraggioso.

Ni. Secondo me, no.

So. Evidentemente, Nicia, secondo te non era coraggiosa nemmen la scrofa di Crommione (2). E dico così non per ischerzo, ma perchè credo che chi parli a codesto modo debba necessariamente non ammettere il coraggio di nessun animale, o asserire che un animale possa essere tanto sapiente che quello che pochi uomini conoscono, perchè difficile a conoscersi, questo, secondo lui, possa conoscerlo o una pantera o un leone o un cinghiale. Anzi è necessario che chi assume che il coraggio è quel che tu dici, affermi che un leone e un cervo, un toro e una scimmia, quanto a coraggio, sono allo stesso livello.

La. Sì, per gli Dei, e dici bene, Socrate. E rispondici, 197
Nicia, con la maggiore schiettezza: asserisci che sono più sapienti di noi questi animali, che tutti riconosciamo coraggiosi, o contro l'unanime parere osi dire che neppur essi sieno coraggiosi?

Ni. Infatti, Lachete, io non chiamo coraggiosi nè gli

---

(1) Di cosa oltremodo facile si diceva: « la potrebbe conoscere un cane od un porco ».

(2) La leggenda raccontava che Crommione, villaggio presso Mégara, era devastato da una scrofa o cinghiale ferocissimo, che Teseo mise a morte.

animali nè alcun altro essere, che per difetto d'intelligenza non teme i pericoli, ma impavido e stolto. O credi che io chiami coraggiosi i bambini, che per mancanza d'intelligenza non hanno paura di nulla? Io stimo che il non temere e l'esser coraggioso non sieno la stessa cosa. E credo che ben pochi partecipino di coraggio e di previdenza, mentre di temerarietà, di audacia, di mancanza di paura accoppiate con imprevidenza moltissimi e uomini e donne e bambini e animali. E questi che tu e la gente chiamate coraggiosi, io li chiamo temerarî, ma coraggiosi chiamo quei tali che dieno prova d'intelligenza nei casi dei quali parlavo.

XXVI. — La. Bada, Socrate, con quant'arte, com'e' crede, costui tesse il proprio elogio. Ma quelli che tutti riconoscono come coraggiosi, questi egli tenta di privarli d'un simile onore.

Ni. Non però te, Lachete; sta di buon animo. Sostengo che tu sei sapiente, tu e Lámaco anche, poichè siete coraggiosi; e così molti altri Ateniesi.

La. Non ti contradirò, pure avendo molto da opporre, affinchè tu non mi accusi d'essere un vero exonese (1).

So. E non contradirgli, Lachete. Tu non ti sei accorto, mi pare, come Nicia abbia appreso questa sapienza dal nostro amico Damone; e Damone è un assiduo frequentatore di Pródico, che, secondo me, è il più abile dei sofisti nel distinguere così sottilmente il valore delle parole.

La. E veramente, Socrate, pavoneggiarsi di codeste sottigliezze è piuttosto da sofista che da uomo che lo Stato stima degno di eleggersi a capo.

So. Tuttavia, eccellente amico, chi sta a capo dei maggiori interessi dev'esser fornito della maggiore saggezza. E Nicia merita bene, mi pare, che s'indaghi qual valore egli dia a questa parola coraggio.

La. Ebbene, indaga pure per tuo conto, Socrate.

So. E lo farò, mio ottimo Lachete. Non credere per

---

(1) Gli abitanti del demo attico d'Exone, della tribù Cecrópide, avevano fama di bestemmiatori e d'attaccabrighe.

altro ch'io ti dispensi dal prender parte a questa disamina, ma sta' attento e bada insieme con me a quel che si dice.

La. E sia pure, se ti par necessario.

XXVII. — So. Certamente. E tu, Nicia, ripetici 198
daccapo. Ti ricordi che al principio del nostro discorso indagavamo del coraggio, considerandolo come una parte di virtù?

Ni. Senza dubbio.

So. E però anche tu nel rispondere lo consideravi come una parte, mentre ce ne sono anche altre, che con un nome generico si chiamano virtù.

Ni. E come no?

So. E dici anche tu quel che dico io? Io dico che oltre il coraggio queste parti si chiamano saggezza, giustizia e simili? E tu no?

Ni. Anch'io, certo.

So. Sta bene; in questo siamo d'accordo. Rivolgiamo ora il nostro esame sulle cose che son da temere e da osare, affinchè tu non creda che siano alcune e noi invece altre. Noi ti enuncieremo quelle che stimiamo tali; se tu non sei d'accordo, avverticene. Noi chiamiamo temibili le cose che fanno paura, non temibili quelle che non ne fanno. E fanno paura tra' mali, non i passati o i presenti, ma quelli che s'aspettano, perchè paura, crediamo, è aspettazione d'un male avvenire. O non sei anche tu di questo avviso, Lachete?

La. Precisamente, Socrate.

So. Ecco dunque, Nicia, il nostro pensiero: noi diciamo che son da temere i mali futuri, da affrontare con fiducia quelle cose che, quand'anche ci capitino, o non sono mali o sono addirittura dei beni. E tu dici così, o altrimenti?

Ni. Proprio così.

So. E chiami coraggio la scienza di queste cose?

Ni. Perfettamente.

XXVIII. — So. Consideriamo ancora un terzo punto, se pare lo stesso a te e a noi.

Ni. Quale?

So. Te lo dirò subito. Pare a me e a costui, che la scienza di qualsiasi cosa non è una del passato, diretta a conoscere come sia avvenuto, un'altra delle cose presenti, come avvengano, e una terza del futuro, come possa meglio avvenire ed avverrà quel che non è ancora avvenuto; ma è sempre la stessa. Così, per esempio, circa la buona salute in ogni tempo nessun'altra scienza ad eccezione della medicina, che è una sola, osserva e i casi presenti e i passati e i futuri, quali saranno; circa i prodotti della terra l'agricoltura procede allo stesso modo; e quanto alle cose militari voi stessi potete attestare che la strategia provvede benissimo, oltre che per tutto il resto, anche per il futuro, e non crede di dover obbedire nemmeno alla divinazione, ma usa comandare, come quella che sa meglio ciò che riguarda
199 la guerra così nel presente come nel futuro. La legge infatti ordina che non già l'indovino comandi al generale, ma il generale all'indovino. Diremo così, Lachete?

La. Senza dubbio.

So. E tu, Nicia, convieni con noi che la medesima scienza ha per obietto le medesime cose, sieno future, presenti o passate?

Ni. Io sì; chè così mi pare, Socrate.

So. E anche il coraggio, mio ottimo amico, è scienza di ciò che è da temere e da osare, non è vero?

Ni. Sì.

So. E s'è d'accordo che le cose da temere e quelle da osare sieno le une i beni futuri e le altre i mali futuri.

Ni. Appunto.

So. E che sia la stessa la scienza che ha per obietto le stesse cose così nel futuro come in qualsiasi tempo.

Ni. Così è.

So. Dunque, il coraggio non è soltanto la scienza delle cose da temere e da osare, giacchè non conosce soltanto i beni e i mali futuri, ma anche i presenti e i passati e in qualsiasi modo avvengano, non diversamente dalle altre scienze.

Ni. Parrebbe.

XXIX. — So. E così, Nicia, nella tua risposta, tu ci hai definita una parte del coraggio, appena la terza parte. Eppure ti domandavamo che cosa fosse tutt'intero il coraggio. Ora poi, stando al tuo discorso, il coraggio è, pare, non solo scienza delle cose da temere e da osare, ma, secondo le tue ultime parole, scienza, sto per dire, dei beni e dei mali tutti e in qualunque modo. Vuoi che si modifichi in questo senso la tua opinione, o come dici, Nicia?

Ni. Sì, Socrate, credo che vada modificata.

So. E pare a te, mio caro, che manchi di qualche parte di virtù un uomo siffatto, che sappia dei beni tutti e in tutti i casi come avvengono e avverranno e sono avvenuti, e così parimenti dei mali? E credi tu che possa difettare di saggezza, di giustizia, di pietà un uomo che, solo tra tutti, nei suoi rapporti con gli dei e con gli uomini sia in grado di prevedere le cose che son da temere e quelle che non sono, e procacciarsi tutti i beni, perchè sa come debba regolarsi con gli dei e con gli uomini?

Ni. Credo, Socrate, che tu dica qualche cosa che dà da riflettere.

So. Sicchè, Nicia, quella di cui parli ora non sarebbe una particella della virtù, ma la virtù tutta quanta.

Ni. Parrebbe.

So. Eppure dicevamo che il coraggio era una soltanto tra le particelle della virtù.

Ni. Difatti così dicevamo.

So. Ma quel che diciamo ora non sembra che sia tale.

Ni. No, davvero.

So. Dunque, Nicia, non abbiamo trovato che cosa sia il coraggio.

Ni. Non pare.

La. E dire, mio caro Nicia, ch'io credevo che l'avresti 200
trovato, vedendo il tuo disprezzo per le mie risposte a Socrate. E nutrivo la maggior fiducia che ci saresti riuscito, grazie alla sapienza che ti deriva da Damone.

XXX. — Ni. Bravo, Lachete! A te non importa punto d'aver fatto la figura d'ignorare che cosa sia coraggio, ma guardi soltanto, se farò anch'io la stessa figura.

E per te non conta nulla, a quanto pare, di non avere, come me, nessuna conoscenza di quel che un uomo, il quale abbia una certa opinione di sè, dovrebbe sapere. Questo, lo riconosco, è veramente umano: tu non guardi a te stesso, ma agli altri. Per me credo di aver detto ora delle cose abbastanza giuste sull'argomento della nostra discussione; e se in qualche particolare ho sbagliato, cercherò di correggermi in seguito, con l'aiuto di Damone — che tu credi di poter canzonare senza averlo neppur mai visto — e d'altri. E quando avrò rafforzato i miei punti deboli, insegnerò anche a te, senz'ombra d'invidia. Chè già tu hai, se non erro, un grandissimo bisogno d'imparare.

La. Tu sei un sapiente, Nicia. Con tutto ciò io consiglio a Lisímaco e a Melésia di lasciar da parte te e me per l'educazione dei giovani, ma non rinunziare al nostro Socrate, come ho detto fin dal principio. E se anche i miei figliuoli fossero in età, farei io pure lo stesso.

Ni. In questo consento anch'io; ove Socrate voglia prendersi cura dei giovanetti, non bisogna andare in cerca d'altri, giacchè io stesso gli affiderei ben volentieri il mio Nicérato, se egli volesse. Ma Socrate, tutte le volte che gliene faccio parola, mi raccomanda qualche altro, e quanto a sè mi risponde sempre negativamente (1). Ma vedi tu, Lisímaco, se mai Socrate verso di te si mostri più arrendevole.

Li. E sarebbe giusto, Nicia, perchè anch'io vorrei fare per lui tante cose che non farei per molti altri. Che ne dici, Socrate? Sei disposto a contentarmi e ad aiutarmi, perchè questi giovanetti riescano quanto migliori è possibile?

---

(1) Socrate non ammetteva facilmente nella propria intimità tutti i giovani che aspiravano ad entrarvi. Su questo punto come sulla forma dell'insegnamento socratico qualche particolare non privo d'interesse si trova nel 'Teages', sebbene questo dialogo non sia in generale ritenuto come platonico. Da questo medesimo dialogo risulta pure che i due giovani figliuoli di Lisímaco e di Melésia furono più tardi fra gli amici di Socrate. Nel 'Teeteto' del giovane Aristide è detto che, allontanatosi da Socrate, finì per perdere tutto quello che aveva guadagnato dalla compagnia del filosofo.

XXXI. — So. In verità, Lisímaco, sarebbe una gran
brutta cosa non volere aiutar qualcuno a divenire
quanto migliore è possibile. E se in questa conversa-
zione, io vi fossi parso dotto e costoro ignoranti, voi
avreste tutte le ragioni per invocare il mio aiuto a questo
scopo. Ma ora noi ci siamo trovati tutti nello stesso imba-
razzo. Chi dunque preferire tra noi? Secondo me, nessuno.
Ma poichè le cose stanno così, vedete se non trovate 201
che io vi dia un buon consiglio. Io dico, amici miei —
ed è bene non metterlo in piazza — che noi dobbiamo
tutti d'accordo cercare il miglior maestro, in primo luogo
per noi — chè ne abbiamo bisogno — e poi per questi
giovanetti, senza risparmiare nè spese nè altro, giacchè
restare nello stato in cui siamo, non ve lo consiglio
davvero. Che se qualcuno si metterà a ridere di noi,
perchè alla nostra età crediamo di dover andare ancora
a scuola, sarà bene farci scudo d'Omero, il quale ha
detto:

Buona non è la vergogna in chi dal bisogno è premuto (1);

e senza punto curarci, se qualcuno ci trovi a ridire, prendiamoci cura ad un tempo di noi stessi e di questi ragazzi.

Li. Socrate, mi piace quello che tu dici, e come sono il più vecchio, voglio essere il più premuroso ad imparare insieme con questi figlioli. Fammi perciò questo favore: domattina vieni da me di buon'ora, immancabilmente, per prendere i nostri accordi a questo proposito. Per ora separiamoci.

So. Lo farò, Lisímaco, e sarò domattina a casa tua, se Dio vuole.

---

(1) Cf. *Od.* XVII 347.

ARGOMENTO DEL "LISIDE" (1)

Scopo del dialogo è di determinare con precisione che cosa sia e donde nasca la φιλία, questo sentimento che ha così grande importanza nella vita greca e che, più comprensivo di ciò che noi diciamo amicizia, non escludeva punto quel che per noi è propriamente amore. Socrate stesso riferisce la conversazione avuta a questo proposito con taluni giovanetti, tra' più nobili e i più cospicui d'Atene per bellezza, per ingegno, per altezza d'animo.

Dopo un'introduzione in cui son descritte, con una grazia singolare, l'occasione e la scena del dialogo, e dopo le prime battute d'introduzione al tema, nelle quali è anche posto in rilievo il carattere dei quattro giovanissimi interlocutori: Líside, Menésseno, Ippótale e Ctesippo, soprattutto di Líside così amabile nella sua ingenuità fanciullesca e sul quale si appuntano, come sul personaggio più interessante del quadro, l'ammirazione del filosofo e gli sguardi di tutti (I-VII); Socrate afferma che più d'ogni cosa egli apprezza il possesso d'un amico; e trovandosi in presenza di due amici, quali erano Líside e Menésseno, e che perciò dovevano sapere che cosa fosse l'amicizia, comincia dal rivolgere a Menésseno questa domanda: quando uno ama un

(1) Dal testo di Burnet, t. III (Oxford, 1909).

altro, chi dei due diventa amico dell'altro, chi ama o chi è amato? Menésseno, pieno di fiducia, risponde che è indifferente: purchè uno ami l'altro, entrambi sono amici. Ma stretto dalle obiezioni di Socrate, che si vale abilmente del doppio significato di *φίλος* 'amante' ed 'amato', passa ad affermare dapprima che, se tutti e due non s'amano, nessuno dei due può dirsi amico, poi che soltanto l'amato è amico dell'amante, poi ancora che soltanto l'amante è amico dell'amato, per confessare da ultimo che non sa come uscire da quell'intrigo (VIII-IX). In sostanza dunque questo modo comune di intendere la *φιλία* non basta a spiegarne compiutamente il contenuto e il valore.

Senonchè, Socrate, il quale aveva già manifestato il dubbio che l'indagine non fosse stata condotta come si conveniva, profitta dell'approvazione di Líside per indirizzarsi a costui, lasciando da parte per il momento Menésseno. E prendendo lo spunto da un verso omerico, mette innanzi l'ipotesi che la somiglianza possa essere il fondamento dell'amicizia. Ma Líside ha appena assentito, che Socrate gli fa notare che ciò è forse vero soltanto in parte, che tra' cattivi non può esservi vera amicizia e che questa non può aver luogo se non unicamente tra' buoni. E Líside approva. Ma ecco una nuova obiezione: il simile, in quanto tale, non può dar nulla che il suo simile non possegga; e come può ammettersi un'amicizia, che non dia e non riceva, e sia quindi inutile? E il buono in quanto buono, poichè basta a se stesso, sarà contento di sè e non amerà nessuno, cioè non sarà amico di nessuno. Onde si conclude che la somiglianza, nemmeno ristretta ai buoni, può costituire il fondamento dell'amicizia.

Ma allora — continua Socrate — che sia vero proprio l'opposto e che l'amicizia nasca non dalla somiglianza, ma dal contrasto? Infatti il povero è amico al ricco, il debole al forte, l'ammalato al medico; e, sollevandosi ad una più alta considerazione, qualcuno dei grandi pensatori ha messo in rilievo che il secco è amico all'umido, il caldo al freddo, l'amaro al dolce, l'acuto al grave, e così via dicendo. Insomma non il simile sarebbe amico al simile, ma il contrario al contra-

rio. Però, quando Menésseno s'accheta a questa soluzione, Socrate osserva che, se questo fosse vero, generalizzando bisognerebbe concludere che la giustizia sarebbe amica all'ingiustizia, la temperanza all'intemperanza, il bene al male, il che è assurdo (X-XII). Donde s' inferisce che, se la somiglianza e la dissomiglianza sono tra le condizioni dell'amicizia, non ne danno neppur esse una definizione adeguata.

Rigettata così anche questa conclusione, Socrate mette innanzi l'ipotesi che, essendoci tra il bene e il male delle cose che per sè non sono nè buone nè cattive, l'amicizia possa nascere dalla relazione di queste col bene. Il corpo, per esempio, che non è nè buono nè cattivo, sorpreso dalla malattia, che evidentemente è male, ricorre alla medicina che è bene, e le si fa amico. E si può quindi, sembra, affermare che quel che non è nè buono nè cattivo, attaccato dal male, e a causa di questo, tende a divenire amico al bene. Ma anche ciò che non è nè buono nè cattivo può essere affetto dal male in misura diversa; può in altri termini divenir cattivo in tutto o in parte. Affinchè dunque ciò che non è nè buono nè cattivo possa per cagion del male desiderare il bene e divenirne amico occorre che non diventi completamente cattivo, perchè in tal caso non potrebbe desiderare il bene; e se ciò si può dire del corpo, si può dire parimenti dell'anima. Se questa è profondamente viziata, non sente il desiderio della virtù; se è completamente pervasa dall'ignoranza, non può nè amare nè desiderar la sapienza. E per una ragione affatto opposta chi, come gli dei, è addirittura sapiente, non ama nè desidera la sapienza, perchè già la possiede. Sicchè filosofo, cioè amante della sapienza, è solo colui che ha coscienza della propria ignoranza. Identica è pure la condizione dell'amore nell'anima. « C'est, en dernière analyse, la privation du bien à quelque degré, et à sa suite le besoin d'être délivré de cette privation; voilà pour le sujet, et quant à l'objet, c'est la supposition qu'il est capable de nous donner ce qui nous manque, de satisfaire le besoin qui nous presse, c'est la supposition qu'il est bon. » ([Cousin] XIII-XIV).

Questa conclusione sodisfa Líside e Menésseno, ma non Socrate, che vuole approfondire anche meglio la ricerca. Chi ama — egli osserva — ama per una certa ragione e in vista d'un certo scopo. Il corpo che, colto dal male, desidera la medicina, la desidera perchè spera per essa di recuperare la salute, o, altrimenti, ciò che non è nè cattivo nè buono diventa amico del buono in vista d'un'altra cosa buona.

Io non voglio rilevare — egli continua — qualche contradizione con ciò che s'è concluso precedentemente; ma voglio richiamarvi a un'altra considerazione. L'ammalato ama la medicina e l'ama in vista dei rimedî che ne attende, e questi daccapo egli li ama in vista della sanità e la sanità in vista di qualche altra cosa amica, sicchè seguitando bisognerà pur giungere a qualcosa che non sia più amica in vista d'un'altra, ma per sè, e in rapporto alla quale noi chiamiamo amiche tutte le altre cose intermedie. Senonchè noi amiamo il bene; e però questo alcunchè di amico, a cui metton capo tutte le altre amicizie, s'identificherà col bene. Ma dicevamo pure d'amare il bene in vista del male, sicchè ove il male venisse a cessare, non ameremmo più il bene. Ma è poi vero questo? E non sopravviverebbero in noi i desiderî, che non sono per sè nè buoni nè cattivi? Dunque la radice dell'amicizia e dell'amore bisogna cercarla forse non nel male, ma nel desiderio. Ora che cosa desideriamo noi? Noi desideriamo ciò che ci par proprio e ci manca. E però la *φιλία* sarà desiderio di ciò che in qualche modo ci appartiene, e l'amico qualcosa di proprio rispetto all'amico. E se è così, la reciprocità dell'affetto tra l'amante e l'amato sarà una conseguenza necessaria (XV-XVII).

E così il dialogo parrebbe giunto a una conclusione. Ma dalla mente di Socrate non è scomparso ogni dubbio. Il proprio o il conveniente è identico al simile o no? Se non è identico, la definizione data può contentare; ma se sono la medesima cosa, ci troveremmo di nuovo in contradizione con quel che s'era già visto: che il simile è inutile al simile, e l'amico sarebbe inutile all'amico. D'altro lato, posto che il simile sia diverso dal proprio, dal conveniente, si dirà che il bene è proprio o conve-

niente a tutto, il male alieno o sconveniente a tutto? Ovvero che il male è proprio e conveniente al male, il bene al bene, e ciò che non è nè male nè bene, a ciò che non è nè male nè bene? E in questo caso l'ingiusto sarebbe amico all'ingiusto e il buono al buono, conclusioni che abbiamo già rigettate come impossibili.

Con questi ultimi dubbî Socrate si proponeva — egli dice — d'indurre qualcuno dei più provetti ad intervenire nella disputa. Ma ad impedirlo intervengono i pedagoghi dei due giovanetti, che, data l'ora già tarda, impongono a questi di tornare a casa (XVIII).

Il Líside, secondo un'antica testimonianza riferitaci da Diogene Laerzio, sarebbe stato scritto dal giovane Platone, mentre il maestro era ancora vivo. Diogene infatti (III 35) scrive: E si narra che Socrate, avendo udito Platone leggere il Líside, esclamasse: « Oh, Éracles. quante bugie dice sul mio conto questo giovanotto! ».

LISIDE

SOCRATE.

I. — M'incamminavo dall'Accademia direttamente St. II
verso il Liceo per la via che rasenta all'esterno le mura p. 203
della città, quand'ecco che, giunto presso la postierla, dov'è la fonte di Pánope, m'incontro in Ippótale di Geronimo, in Ctesippo il Peaniese (1) e in molti altri giovanotti che eran con loro. E Ippótale, come vide che m'avvicinavo: Oh! Socrate, disse, dove ti avvii e donde vieni?

— Dall'Accademia, risposi, e m'avvio difilato al Liceo.

— No, no, riprese; vien qui difilato da noi. Divergi un po' dalla tua strada: non ci perderai davvero!

— Dove?, gli chiesi; e da voi... chi?

— Lì, rispose, additandomi nel lato opposto del muro un recinto ed una porta dischiusa. E lì ci tratteniamo, disse, noi e moltissimi altri bei giovani.

— E che è quell'edifizio, e in che cosa vi trattenete? 204

— È una palestra (2), rispose, costruita di recente; e ci si trattiene per lo più in discorsi, ai quali ti vedremmo volentieri prender parte.

— Benone, dissi; ma chi vi fa da maestro?

— Un tuo conoscente e ammiratore, Micco (3).

— Per Zeus, ripresi, non è davvero un dappoco, ma un valente sofista.

---

(1) Ippótale, figlio di Geronimo, ci è d'altronde ignoto. Ctesippo, del demo di Peania, che faceva parte della tribù Pandiónide, era un giovane di mente acuta, di carattere vivace e di lingua pronta e tagliente, come apparisce dal dialogo platonico intitolato 'Eutidemo'. Insieme col cugino Menésseno, figlio di Demofonte, che entrerà in scena tra poco e dal cui nome s'intitola un altro dei dialoghi platonici, fu tra quelli che si trovaron presenti alla morte di Socrate.

(2) Le palestre come i ginnasî erano un luogo di trattenimento anche per gli adulti.

(3) Questo sofista, questo 'maestro', che del resto ci è ignoto, par che sia diverso dal pedotriba o insegnante di ginnastica.

— Ebbene, vuoi seguirci per vedere anche quelli che ci son dentro?

— Innanzi tutto, dissi, mi piacerebbe di sapere a qual patto entrerò e chi è mai tra voi il bello?

— Mah!, rispose, chi preferisce l'uno e chi l'altro.

— Ma tu, Ippótale, chi preferisci? È questo che devi dirmi.

— Alla mia domanda egli arrossì. Ed io ripresi: Mio caro figliuol di Geronimo, Ippótale, bada: non ti chiedo, se sei o no innamorato di qualcuno. Lo so che non solo ami, ma che hai già fatto molto cammino sulla via d'amore. Nelle altre cose valgo ben poco, e sono un disutile; ma, non so come, ho ricevuto da un dio questo dono: d'indovinare a colpo d'occhio chi ama e chi è amato.

— A queste parole il giovanotto arrossì anche di più. E Ctesippo: Questa poi, Ippótale, è davvero carina!, disse; arrossire e farti pregare per dirne a Socrate il nome! Eppure basterà ch'egli si trattenga appena un momento con te, per sentirselo ripetere da te sino alla nausea. Quanto a noi, Socrate, egli ci ha insordito le orecchie a furia di riempircele del nome di Líside. Che se poi ha alzato un tantino il gomito, nulla di più facile per noi che destarci anche dal sonno credendo d'udire il nome di Líside. E quel che ce ne conta così chiacchierando tra noi, se è già molto, non è tutto; ma quando ci subissa di versi e di prose!... E peggio ancora, si mette perfino a cantare le lodi dell'amato con una voce, Dio buono! a cui noi dobbiamo pazientemente porger gli orecchi. E ora alla tua domanda, arrossisce!

— Questo Líside, dissi, dev'essere, se non erro, proprio un giovanetto. Lo suppongo, dacchè è un nome addirittura nuovo per me.

— Infatti, rispose, di solito non lo chiamano ancora col suo nome, ma con quello del padre, uomo assai conosciuto; chè certo quel ragazzo ti sarà tutt'altro che ignoto per la sua bellezza, che basta da sola a farlo notare.

— Dimmi, ripresi, di chi è figlio?

— È, rispose, il primogenito di Demócrate l'Exonese (1).

— Ah! sì, dissi, Ippótale, è davvero un nobile e generoso amore quello in cui ti sei imbattuto. E, suvvia, ripeti anche a me, quel che tu ne conti a costoro, perchè 205
io veda, se sai ciò che un amante deve dire d'un amato a lui e agli altri.

— E tu, Socrate, mi rispose, dai peso alle chiacchiere di costui?

— E che?, gli chiesi; vuoi anche negare che egli sia l'amor tuo, come asserisce costui?

— Questo no, rispose; ma che io ne vada predicando l'elogio in versi ed in prosa.

— Non ha il cervello a posto, riprese Ctesippo, ma vaneggia e delira.

II. — Ed io: Caro Ippótale, non voglio udire nè i versi nè il canto, se ne hai composti in onore del giovanetto; ma la sostanza di essi, per vedere come ti regoli verso l'amor tuo.

— Te lo potrà dire costui, rispose; egli deve saperlo e ricordarsene a meraviglia, se, come pretende, ne ha pieni gli orecchi.

— Sì, sì, per gli dei, riprese Ctesippo, lo so benissimo. E c'è, t'assicuro, da riderne, Socrate. E come non ridere d'un amante che, mentre più d'ogni altro ha l'animo preso dal fanciullo amato, non sa dirgli nulla di proprio, all'infuori di quello che anche un ragazzo gli direbbe? ciò che tutta la città canta di Demócrate e di Líside, avo del fanciullo, e di tutti gli antenati di lui; le loro ricchezze, le loro scuderie, le loro vittorie pitiche, istmiche e nemee con quadrighe e cavalli da corsa, ecco ciò ch'egli ci ripete in versi e in prosa; e con queste, delle cose anche più stantie di queste (2). Giacchè, non è molto, ci raccontava, in un suo poemetto, dell'ospitalità trovata da Éracles, e in che modo per la sua parentela con Éracles a questo dio aperse la propria casa

(1) Di Exone, demo dell'Attica appartenente alla tribù Cecrópide.
(2) Letteralmente: «anche più vecchie di Kronos», padre di Zeus.

un antenato di Líside, che era egli stesso figliuolo di Zeus e della figlia del capostipite del demo, come, Socrate, cantano le vecchierelle, con altre novità della medesima risma. E son queste le cose che costui e nei discorsi e nei canti ci costringe anche noi ad ascoltare!

— Ed io, uditolo, dissi: Ridicolo d'un Ippótale!, e tu prima d'aver riportato vittoria componi e canti un encomio in tuo onore?

— Ma, Socrate, rispose, non è in mio onore ch'io compongo e canto.

— Cioè non credi, replicai.

— Che vuoi dire?, mi chiese.

— Codesti tuoi canti, dissi, più che ogni altro, riguardano la tua persona. Se infatti trionferai d'un fanciullo qual è Líside, le tue parole e i tuoi canti saranno per te un titolo di gloria e realmente un encomio, come d'un vincitore, perchè sei riuscito a conquistarti un così degno innamorato. Ma s'egli ti sfugge, quanto maggiori saranno state le tue lodi per il giovanetto, tanto più, deluso nell'acquisto d'un così gran tesoro, sembrerai ridi-
206 colo. Ebbene, mio caro, chi è sapiente in cose d'amore non loda l'amato prima d'averne fatto la conquista, perchè teme il futuro, come vada a finire. E frattanto i bei giovanetti, allorchè qualcuno li loda e li esalta, s'empion d'orgoglio e di iattanza. O non credi?

— Ne convengo, rispose.

— E però, quanto più presumon di sè, tanto più difficilmente si lasciano conquistare?

— È naturale.

— Che penseresti d'un cacciatore, che a caccia spaventa la selvaggina, e rende così più difficile la preda?

— Che è un cacciatore inabile.

— E non sapere ammaliar gli animi con le parole e coi canti, ma inorgoglirli, non indica forse una mancanza d'arte? O no?

— Mi pare.

— Guarda dunque, Ippótale, di non renderti responsabile di tutte queste colpe coi tuoi versi. E certo non vorrai, credo, sostenere che un uomo, il quale coi proprî versi danneggia se stesso, sia un buon poeta, dal momento che fa danno a se medesimo.

— No, davvero, per Zeus; sarebbe addirittura assurdo. Ma perciò appunto voglio profittare dei tuoi consigli, Socrate; e se hai qualche suggerimento a darmi, insegnami in che modo, con le parole o con gli atti, si possa venire nelle buone grazie del fanciullo amato.

III. — Non è, risposi, facile il dirlo. Tuttavia, se vuoi fare in guisa che egli stesso entri in discorso con me, forse potrei mostrarti quali cose s'abbiano a dire in cambio di quelle che, secondo costoro, tu gli dici e gli canti.

— Oh! non è punto difficile, disse. Poichè, se verrai dentro con questo Ctesippo che è qui, e ti metterai a sedere e a discorrere, egli stesso, penso, ti si accosterà, perchè, Socrate, è avidissimo d'udire, tanto più che, siccome celebrano la festa di Ermes (1), stanno insieme i giovani e i fanciulli. Così dunque ti si accosterà. Se no, egli è in gran dimestichezza con Ctesippo per via del cugino di costui Menésseno, e con Menésseno più che con ogni altro è legato d'amicizia. E Ctesippo potrà chiamarlo, se mai da sè non s'avvicina.

— Bene, faremo così, dissi. E ad un tempo, preso il braccio di Ctesippo, mi avviai verso la palestra. Gli altri ci seguirono.

— Entrati, trovammo che i ragazzi, compiuto il sacrifizio e terminate quasi le cerimonie sacre, si divertivano con gli astragali, ed erano tutti in abito di festa (2). I più si spassavano fuori nella corte; altri in un canto dello spogliatoio giocavano a pari o caffo con un gran numero di dadi che prendevano da taluni cestini, e intorno c'erano parecchi a guardarli. Uno di questi era Líside, che se ne stava in piedi in mezzo ai fanciulli e
ai giovani, col capo ricinto d'una corona, e tra tutti si 207
distingueva per il suo aspetto, così da meritare d'esser detto non solo bello, ma bello e buono. Noi ci ritraemmo nel lato di fronte, dove ci mettemmo a sedere

(1) Ermes era il dio degli esercizî fisici, e però palestre e ginnasî erano sotto la protezione di lui.

(2) Quelli che celebravano una festa ed assistevano a qualche sacrifizio, vestivano abiti bianchi e si cingevano il capo di corone di fiori.

— il posto era molto tranquillo — e ragionavamo tra noi. Líside spesso si voltava dalla nostra parte per osservarci e, si vedeva chiaro, desiderava d'avvicinarcisi. Mentre egli era tuttora indeciso ed esitava ad accostarsi da solo, ecco Menésseno che, interrompendo il suo gioco, entra dal cortile, e come scorge me e Ctesippo, viene a prender posto vicino a noi. Non appena lo vide, Líside lo seguì e si mise a sedere accanto a lui. S'appressarono allora anche gli altri, e infine Ippótale, quando vide che molti ci erano d'intorno, facendosi schermo di costoro, si fermò dove gli parve che Líside non potesse scorgerlo, temendo di dargli noia, e così, poco discosto, se ne stette a udire.

— Io mi rivolsi a Menésseno e: Figliuolo di Demofonte, gli dissi, chi di voi due è più innanzi negli anni?

— Ne disputiamo, rispose.

— E chi di voi due è più nobile? Disputerete, dissi, anche di questo?

— Sicuro.

— E così pure di chi tra voi due è più bello?

— Tutti e due si misero a ridere.

— E non vi chiederò, dissi, chi di voi due è più ricco, perchè siete amici. Non è così?

— Amicissimi, risposero.

— E le cose degli amici sono comuni, dice il proverbio, sicchè per questo non c'è punto divario tra voi, se è vero quel che dite della vostra amicizia.

— Sì, risposero.

IV. — Dopo di che ero sul punto di chiedere chi di loro due fosse più giusto e più saggio. Ma in quel momento entrò qualcuno che, avvicinatosi a Menésseno, lo fece alzare, dicendogli che il pedotriba lo chiamava, perchè Menésseno doveva forse essere tra quelli che soprintendevano al sacrifizio (1). Comunque, egli andò via. Ed io chiesi a Líside: Líside, non è vero?, tuo padre e tua madre ti vogliono un gran bene?

---

(1) «La surveillance des rites religieux propres à la palestre était une des fonctions du pédotribe. A son rôle essentiel de maître de gymnastique, il ajoutait aussi parfois une sorte de direction médicale» (Croiset).

— Grandissimo, rispose.

— E però devono desiderare che tu sia quanto più felice è possibile?

— E come no?

— E ti pare che sia felice chi serva e non possa far nulla di ciò che desidera?

— No, davvero, per Zeus.

— Sicchè, se tuo padre e tua madre ti voglion bene e ti desiderano felice, evidentemente fanno tutto il possibile perchè tu sia felice.

— E come no?, rispose.

— E ti lasciano per conseguenza far ciò che vuoi, e non ti riprendono nè ti vietano in nessun caso di fare quel che desideri?

— Altro che, Socrate, per Zeus!; e' me lo vietano spesso e volentieri.

— Oh, come!, dissi; vogliono vederti felice e ti vie-
tano di fare quel che desideri? E dimmi: se, per 208
esempio, volessi montare un cocchio di tuo padre e prenderne in mano le redini in una gara di corsa, non te lo permetterebbero, ma te lo vieterebbero?

— Per Zeus, non me lo permetterebbero di certo.

— Ma a chi lo permetterebbero?

— C'è un cocchiere, pagato da mio padre.

— O che mi dici? Permettono ad un mercenario piuttosto che a te di fare ciò che vuole dei cavalli, e per giunta lo pagano?

— E che c'è di strano?, rispose.

— Ma, credo, ti permetteranno di guidare la pariglia dei muli, e se anche volessi frustarli, ti lascerebbero fare.

— E come potrebbero permettermelo?, disse.

— E che?, ripresi; non è lecito a nessuno di batterli?

— Ma sì, al mulattiere.

— Che è un servo o un uomo libero?

— Un servo, rispose.

— Sicchè, a quanto pare, tengono un servo in maggior conto di te che sei loro figliuolo, e gli affidano le cose proprie più che a te, e gli lasciano fare ciò che vuole, e a te poi te lo impediscono? E dimmi ancora questo: che tu ti governi da te stesso, te lo consentono, o non ti permettono neppur questo?

— E come possono permetterlo?

— Ma allora c'è qualcuno che ti governa?

— Quello lì, il mio pedagogo, rispose.

— Probabilmente un servo?

— Senza dubbio, ed uno dei nostri.

— Questo poi è enorme! Un uomo libero governato da un servo! E d'altronde in che modo, dissi, costui ti governa?

— M'accompagna a scuola.

— E c'è caso che anche questi ti governino, i tuoi maestri?

— Ma certo.

— Son dunque in gran numero i padroni e i governatori, che tuo padre si compiace di metterti alle costole! Ma almeno, quando torni a casa da tua madre, questa ti lascia fare ciò che vuoi, affinchè, per quanto dipende da lei, tu sia felice, o con la lana o al telaio, quando tesse? E non t'impedirà certo di metter mano alla spatola o alla spola o a qualche altro degli arnesi della tessitura?

— Ed egli, ridendo: Per Zeus, Socrate, non solo me lo impedisce, ma sarei anche picchiato, se ci mettessi le mani.

— Buon Dio!, dissi, ma che tu abbia per caso a rimproverarti qualche mancanza verso tuo padre o tua madre?

— Io no, davvero, per Zeus.

V. — Ma dunque, perchè mai ti vietano con tanta severità d'esser felice e di fare ciò che ti piaccia, e durante l'intero giorno t'obbligano a servir qualcuno, e insomma a non far quasi nulla di ciò che desideri? Cosicchè, a quanto pare, tu non cavi nessun vantaggio nè da così grandi ricchezze, di cui tutti gli altri di-
209 spongono a preferenza di te, nè dalla tua persona così gentile, di cui un altro ha la guida e la cura. Tu, Líside, non governi nessuno, nè fai nulla di ciò che desideri.

— Gli è, Socrate, ch'io non sono ancora in età, rispose.

— Eppure, dissi, figliuol di Demócrate, temo che non sia codesta la ragione che lo impedisce, dacchè ci sono

altre cose, scommetto, che tuo padre e tua madre non ti vietano e per le quali non aspettano che tu giunga in età. Quando, per esempio, vogliono farsi leggere o scrivere qualcosa, sei tu, credo, il primo in casa, a cui ne danno l'incarico; non è vero?

— Sicuro, rispose.

— E in questo caso sei libero di scrivere al primo o al secondo posto quella lettera che ti piace, e così pure nel leggere. E allorchè, credo, prendi in mano la lira, nè tuo padre nè tua madre ti vietano di tendere e d'allentare quella corda che vuoi, e pizzicarla o toccarla col plettro. O te lo vietano?

— No, davvero.

— E qual mai, dunque, Líside, è la ragione, per la quale in questi casi non t'impediscono, e in quelli, di cui si diceva poc'anzi, t'impediscono?

— Perchè, credo, queste cose le so, e quelle no.

— Ecco, dissi, mio caro: non è dunque l'età che tuo padre aspetta per affidarti ogni cosa; ma il giorno in cui stimerà che tu sia più saggio di lui, quel giorno egli ti affiderà e se stesso e le cose proprie.

— Credo anch'io, rispose.

— Ammettiamolo, dissi. E poi? Il tuo vicino non la penserà sul conto tuo come la pensa tuo padre? Non credi tu che preferirebbe d'affidare a te il governo della propria casa, quando fosse convinto che te ne intendi più di lui, o vorrebbe amministrarla da sè?

— Preferirebbe, credo, d'affidarla a me.

— E ancora, gli Ateniesi credi tu che non vorrebbero affidare a te i proprî interessi, quando s'avvedessero che tu hai senno sufficente?

— Io sì.

— E per Zeus, dissi, che farebbe il gran re? Permetterebbe al suo primogenito, a cui tocca l'impero dell'Asia, piuttosto che a noi di metter nel brodo, mentre la carne è sul fuoco, tutto ciò che gli piace, se noi, presentatici a lui, gli dimostrassimo che siamo più abili di suo figlio nel modo di cucinare le pietanze?

— S'affiderebbe a noi, certo.

— E mentre non lascerebbe al figliuolo d'aggiungervi il minimo condimento, a noi ci permetterebbe di but-

tarvi dentro, se ci piacesse, anche un buon pugno di sale?

— E come no?

— E se il suo figliuolo soffrisse d'un mal d'occhi, ove non lo credesse un medico, gli permetterebbe di toccarsi gli occhi, o glielo impedirebbe?

— Glielo impedirebbe.

210 — E a noi invece, se avesse motivo di supporci esperti in medicina, quando anche volessimo aprirgli gli occhi e impiastrarglieli di cenere, non ce lo vieterebbe, credo, perchè avrebbe fiducia nel nostro sapere.

— È vero.

— E così, anche per il resto, s'affiderebbe piuttosto a noi che a se medesimo o al figlio in tutte quelle cose in cui ci credesse più sapienti di loro due?

— Necessariamente, Socrate, mi rispose.

VI. — Ed è proprio così, mio caro Líside: in quelle cose di cui siamo esperti, tutti si affideranno a noi, Elleni e barbari, uomini e donne, e faremo in esse quel che vorremo e, pensatamente, nessuno ci creerà ostacoli; ma e saremo noi stessi liberi e comanderemo agli altri, e queste cose saranno nostre, perchè sapremo cavarne profitto. Al contrario, nelle cose che ignoriamo nessuno ci lascerà fare quel che ci piace, ma tutti, per quanto possono, ce lo vieteranno; e non solo gli estranei, ma e il padre e la madre, e se c'è uno anche più intimo di costoro, e noi stessi dovremo in esse obbedire ad altri, ed esse ci saranno estranee, perchè non sapremo trarre alcun profitto da loro. Ne convieni?

— Ne convengo.

— Orbene, saremo noi amici a qualcuno, e ci sarà qualcuno che ci ami in quelle cose in cui siamo per caso inutili?

— No, di certo, rispose.

— E però nè tuo padre vorrà bene a te nè altri a un altro, in quanto qualcuno sia un essere inutile.

— È naturale, rispose.

— Se quindi, figliuol mio, diverrai saggio, tutti saranno tuoi amici e familiari — perchè sarai utile e buono — se no, nessun altro ti sarà amico, nè tuo padre, nè tua

madre, nè i tuoi di casa. Ed è mai lecito, Líside, a qualcuno di presumer di sè in quelle cose che ancora non sa?

— E con che diritto?, rispose.

— E però, se tu hai bisogno d'un maestro, vuol dire che ancora non sai.

— È vero.

— Nè per conseguenza devi presumer di te, se ancora non sai.

— Per Zeus, Socrate, non devo, mi pare.

VII. — Ed io, udita questa risposta, guardai verso Ippótale, e per poco non mi tradii, giacchè ero quasi sul punto di dirgli: Ecco, Ippótale, come si deve discorrere con l'amato, rendendolo umile e modesto, non, come fai tu, gonfiandolo di fumo e d'orgoglio. Ma poichè lo vidi agitato e turbato dai nostri detti, mi rammentai pure che egli, anche standoci dappresso, non voleva lasciarsi scorgere da Líside. Mi ripresi dunque e mi contenni.

Frattanto rientrò Menésseno, e si rimise a sedere ac- 211
canto a Líside, donde s'era levato. Al che Líside, con la sua semplicità fanciullesca e in tono confidenziale, a bassa voce, per non esser sentito da Menésseno, mi disse: Socrate, ripeti a Menésseno quel che hai detto a me.

— Ed io: Questo, Líside, glielo puoi ben dire tu, che sei stato ad ascoltarmi attentamente.

— Senza dubbio, rispose.

— Però, soggiunsi, cerca di rammentartene bene per potergli poi ripeter tutto chiaramente. Ove per altro qualcosa ti sia sfuggita, ridomandamela alla prima occasione.

— Lo farò, siine certo, Socrate, molto volentieri. Ma tu digli a lui qualche altra cosa, perchè oda anch'io, prima che giunga l'ora di tornare a casa.

— Ebbene, son pronto, risposi, dal momento che anche tu me l'ordini. Ma tu guarda di venirmi in aiuto, se Menésseno si metterà a confutarmi. Non sai ch'egli è un gran disputatore?

— Sì, per Zeus, e come! Ma anche per questo desidero che tu discorra con lui.

— Perchè io divenga, dissi, oggetto di riso?

— Oh! no, per Zeus, rispose, ma perchè tu lo metta a posto.

— E in che modo?, ripresi. Non è facile: quel giovanetto è un avversario temibile, un discepolo di Ctesippo. Ed ecco qui — non vedi? — Ctesippo in persona.

— Non dartene pensiero, Socrate; ma su via, discorri con lui.

— Discorrerò, sta bene, risposi.

VIII. — Mentre così ragionavamo tra noi: Di che ghiotti discorsi, disse Ctesippo, vi regalate voi due soli, senza farne parte a noi?

— Ma certo, risposi, ve ne faremo parte. Il nostro Líside non intende talune cose dette da me; ma crede che Menésseno le intenda, e vuole che io ne lo interroghi.

— Sentiamo, disse Ctesippo; interrogalo.

— Ma sì che l'interrogherò, ripresi; e tu, Menésseno, rispondi alle mie domande. C'è un bene ch'io fin da bambino desidero di possedere, come qualcuno di noi desidera quest'oggetto e qualche altro quello. C'è infatti chi desidera di posseder cavalli, chi cani, chi ricchezze e chi onori. Io, per me, non mi riscaldo per cose simili; ma ardo invece dal desiderio di acquistarmi degli amici, e preferirei un buon amico a qualsiasi eccellente quaglia o gallo (1) e, per Zeus, a qualsiasi cavallo o cane — e credo, giuralcane!, ch'io anteporrei di gran lunga un amico anche alle ricchezze di Dario (2) — tanto sono deside-
212 roso d'amicizia. E però, vedendo voi due, te e Líside, sono profondamente commosso e vi stimo felici, giacchè, pur così giovani come siete, avete saputo acquistarvi presto e facilmente un bene siffatto; e tu ti sei procurato così presto e saldamente in costui un amico, e costui uno in te. Io invece son tanto lontano da codesto bene, che non so nemmeno in che modo si diventi amico l'uno dell'altro, anzi in questa faccenda

(1) È noto che gli Ateniesi andavano matti per i combattimenti delle quaglie e dei galli.

(2) Credo con lo Schanz che sieno da espungere le parole *μᾶλλον ἢ αὐτὸν Δαρεῖον*.

appunto desidero d'interrogare te, che devi esserne esperto.

IX. — E dimmi, quando uno ama un altro, chi dei due diventa amico dell'altro: l'amante dell'amato o l'amato dell'amante? o è affatto indifferente?

— A me, rispose, mi pare affatto indifferente.

— Come hai detto? chiesi; tutti e due, dunque, diventano scambievolmente amici, sol che l'uno dei due ami l'altro?

— A me, sì, così pare.

— Ma come? e non è possibile che chi ama non sia riamato da colui che egli ama?

— È possibile, certo.

— E che? Non è inoltre possibile che un amante sia anche odiato? come talvolta par che capiti agli amanti da parte dei loro amati. Giacchè, amando perdutamente, certuni credono di non esser riamati, certi altri d'essere addirittura odiati. O non ti par vero questo?

— Verissimo, disse.

— Dunque, ripresi, in un caso simile, l'uno ama, l'altro è amato?

— Sì.

— Orbene, quale di loro due è amico dell'altro? l'amante dell'amato, sia pure o riamato o anche odiato, o l'amato dell'amante? O, al contrario, in tal caso nessuno dei due è amico dell'altro, quando entrambi non s'amino a vicenda?

— Forse è per l'appunto così.

— Ora, dunque, ci pare che la cosa stia affatto diversamente da quel che ci pareva prima. Allora infatti ci pareva che, se l'uno dei due amasse, tutti e due fossero amici; ora invece che, se tutti e due non amino, nessuno dei due sia amico.

— Probabilmente, rispose.

— Non c'è quindi nulla che, non riamando, sia amico a chi lo ami.

— Mi pare di no.

— Nè quindi sono amici dei cavalli coloro che i cavalli non riamano, nè amici delle quaglie, e nemmeno, daccapo, amici dei cani, del vino, della ginnastica, della

sapienza, se la sapienza non li ricambî d'amore. O ciascuno di costoro ama queste cose, che pure non sono amiche, e mentisce il poeta che disse:

> Beato chi per amici s'abbia e fanciulli e cavalli
> e can da caccia e un ospite stranier (1).

— A me non pare, mi rispose, ch'egli mentisca.

— Ma ti pare che egli dica il vero?

— Certo.

— L'amato dunque, Menésseno, è, sembra, amico al-
l'amante, sia che esso lo ami, sia che l'odii anche, come,
per esempio, i bambini di tenera età, che o non amano
213 ancora, o perfino odiano, quando sieno castigati dalla
madre o dal padre, e che tuttavia, anche se in quel
momento odiino, sono più d'ogni cosa al mondo caris-
simi ai loro genitori.

— Codesta è anche la mia opinione.

— E però, stando a questo discorso, non l'amante è amico, ma l'amato.

— Mi pare.

— E quindi anche nemico è l'odiato, non chi odia.

— D'accordo.

— Sicchè molti sono amati dai nemici e odiati dagli amici, e sono amici ai nemici, e nemici agli amici, se amico è l'amato e non l'amante. Eppure, caro mio, è davvero assurdo, anzi, credo, addirittura impossibile, esser nemico all'amico e amico al nemico.

— Mi pare che tu abbia ragione, Socrate.

— Or dunque, se questo è impossibile, quello che ama sarà amico di quello che è amato.

— Pare.

— E per conseguenza quello che odia sarà a sua volta nemico di quello che è odiato.

— Necessariamente.

— Ed eccoci dunque sforzati a conchiudere proprio come dianzi: che spesso si può essere amico del non

---

(1) Socrate, per mettere in imbarazzo il suo interlocutore, altera arbitrariamente il senso di questi versi di Solone (cf. Bergk, *Lyr. Gr.*, II^{4} 49 framm. 23[2]), il cui significato invece è questo: Felice chi possegga l'affetto dei fanciulli e cavalli dall'unghia compatta e cani da caccia e un ospite straniero.

amico, spesso anche del nemico, quando si ami o quel che non riama, o anche quello che odia; e molte volte esser nemico del non nemico o anche dell'amico, quando uno odii quel che non l'odia, o anche odii quello che l'ama.

— È probabile, rispose.

— E allora che faremo, dissi, se non saranno amici nè quelli che amano, nè quelli che sono amati, nè quelli che amano e sono amati ad un tempo? Diremo che altri fuori di questi possano diventare amici tra loro?

— Per Zeus, Socrate, disse, io non so cosa rispondere.

— Ma che forse, ripresi, Menésseno, non si sia punto avviata la ricerca come si sarebbe dovuto?

— È quel che pensavo, Socrate, disse Líside; e nel dir questo arrossì. Giacchè mi parve che egli si fosse lasciata sfuggire involontariamente questa osservazione per essere stato attentissimo alle nostre parole. E si vedeva anche dal modo con cui aveva seguito il discorso.

X. — Io, dunque, e perchè volevo dare un po' di tregua a Menésseno, e perchè mi compiacevo dell'amore d'apprendere che Líside mostrava, volgendomi a lui, gli dissi: Credo, Líside, che tu abbia ragione nell'osservare che, se avessimo esaminato la cosa come si conveniva, non ci saremmo sperduti a questo modo. Ebbene, non procediamo più per questa via — chè la nostra indagine mi si presenta come una via difficile — ma riprendiamo, e sarà forse meglio, quella per la quale ci eravamo incamminati, seguendo le tracce dei
poeti. Questi infatti sono come padri della sapienza e 214
guide per noi. Ed essi, in verità non dicono male, allorchè ci manifestano le loro idee sull'amicizia. Essi affermano che la divinità stessa fa gli amici, avvicinando l'uno all'altro. E dicono, se non erro, suppergiù così:

Sempre il simile un dio verso il suo simil conduce (1),

e fa che si conoscano. O non ti sei mai imbattuto in questo verso?

---

(1) È un verso d'Omero; cf. *Od.* XVII 218.

— Io sì.

— E così devi esserti imbattuto negli scritti di uomini dottissimi, i quali dicono appunto la stessa cosa: che necessariamente il simile è sempre amico al simile? E costoro son quelli che ragionano e scrivono della natura e dell'universo (1).

— È vero, disse.

— Ma dunque, dimandai, ti pare che dicano bene?

— Forse, rispose.

— Forse, ripresi, per metà, fors'anche interamente; ma noi non ci vediamo chiaro. Giacchè a noi sembra che il malvagio rispetto al malvagio, quanto più gli si avvicini ed entri in contatto con lui, tanto più gli diventi nemico, perchè fa del male; e tra chi fa del male e chi lo soffre, l'amicizia è impossibile. Non è così?

— Certo, rispose.

— Perciò, ripresi, la metà del detto non sarebbe vera, se è esatto che i malvagi sono simili tra loro.

— Hai ragione.

— Senonchè quei sapienti mi han l'aria di voler dire che i buoni, sì, son simili tra loro ed amici, laddove i malvagi — ed è questa anche l'opinione comune — non sono mai simili e identici a se medesimi, ma incostanti e mutevoli. E ciò che rispetto a se medesimo è dissimile e diverso, ben difficilmente può esser simile o amico a qualche altra cosa. O non ti sembra a te pure che sia così?

— A me, sì.

— A questo dunque, caro mio, accennano, se non erro, quelli che dicon che il simile è amico al simile: che, cioè, il solo buono è amico al solo buono, mentre il cattivo non contrae mai una vera amicizia nè col buono nè col cattivo. Ti pare?

— Egli assentì.

— Sappiamo dunque finalmente chi sono gli amici: stando al nostro discorso, amici sono i buoni.

— Mi par giusto, rispose.

---

(1) Allusione alla scuola d'Empedocle d'Agrigento.

XI. — Ed anche a me, dissi. Tuttavia mi resta ancora qualche scrupolo. Su dunque, coraggio! te ne prego. Vediamo un po' che cosa non mi lascia tranquillo. Il simile è amico al simile in quanto simile; e come tale, è utile a chi è tale? O, in altre parole, quale utile o qual danno tutto ciò che è simile può recare a tutto ciò che gli è simile, che esso non possa recare anche a se stesso? o che cosa soffrire che esso non possa soffrire anche da se stesso? Ed esseri siffatti 215
come potrebbero esser legati d'affetto vicendevole, se non posson darsi a vicenda alcun aiuto? È mai possibile?

— No.

— E quel che non è legato d'affetto, come può essere amico?

— In nessun modo.

— Ma così, il simile non è amico al simile. E allora il buono sarà forse amico al buono, in quanto buono, non in quanto simile?

— Probabilmente.

— E che? Il buono, in quanto buono, perciò appunto non basterà forse a se stesso?

— Sì.

— E chi basta a se stesso, in quanto basta a se stesso, non ha bisogno di nulla.

— Senza dubbio.

— E chi non ha bisogno di nulla non sentirà neppure affetto per nulla.

— Certo.

— E chi non sente affetto per nulla, non amerà nemmeno.

— No, davvero.

— E chi non ama non è, credo, amico.

— Non mi sembra.

— Or come mai dunque, i buoni potranno, secondo noi, essere amici ai buoni, dal momento che essi nè si desiderano a vicenda, quando sieno lontani — perchè già, anche separati, bastano a se stessi — nè a vicenda si giovano, quando sieno vicini? Degli esseri cosiffatti che via c'è perchè facciano gran conto gli uni degli altri?

— Nessuna.

— E amici almeno non potrebbero essere senza far gran conto gli uni degli altri.

— È vero.

XII. — Guarda un po', Líside, in che scoglio siamo andati ad urtare. Che quel principio non sia interamente falso?

— E come?, disse.

— Io udii una volta qualcuno dire — e mi viene in mente ora — che il simile al simile e i buoni ai buoni sieno inimicissimi; e, per l'appunto, adduceva a testimone anche Esiodo, il quale infatti dice:

È il vasaio al vasaio e il cantore al cantore nemico,
e il pezzente al pezzente (1),

e così in tutto asseriva che necessariamente le cose più simili tra loro son piene d'invidia, di contese e d'inimicizia; e le più dissimili, d'amicizia. Perchè il povero è per necessità amico al ricco e il debole al forte da cui spera aiuto, e l'ammalato al medico, e così chi non sa tien di conto chi sa, e lo ama. E poi insisteva su questo concetto in forma anche più solenne, dicendo che perciò, ben lungi dall'essere il simile amico al simile, si verifica proprio il contrario; chè anzi l'assolutamente contrario è soprattutto amico all'assolutamente contrario; giacchè è questo contrario appunto che ciascun di loro desidera, e non il simile. Infatti il secco desidera l'umido, il freddo il caldo, l'amaro il dolce, l'acuto l'ottuso, il vuoto il pieno e il pieno viceversa il vuoto, e così le altre cose analogamente; perchè il contrario è nutrimento al contrario, laddove il simile non si giova punto del simile (2). E certo,
216 amico mio, questo concetto egli lo esponeva con un garbo non comune, perchè parlava egregiamente. Ma a voi, chiesi, come vi pare ch'egli dicesse?

— Bene, rispose Menésseno, almeno a giudicarne così ad orecchio.

---

(1) Hes. *Opp. et dies* v. 25 sg.
(2) Accenno alle teoriche di Eraclito da Efeso.

— Possiamo dunque affermare che soprattutto il contrario è amico al contrario?

— Certamente.

— E sia; ma, dissi, non è strano, Menésseno? Subito, con aria di trionfo, ci salteranno addosso questi dottoroni, questi snidatori di contradizioni, e ci chiederanno se l'inimicizia non è qualcosa di affatto contrario all'amicizia? E a costoro che risponderemo? Non sarà necessario confessare che dicono il vero?

— Senza dubbio.

— Orbene, essi ci chiederanno, il nemico è amico all'amico o l'amico al nemico?

— Nè l'una cosa nè l'altra, rispose.

— Ma la giustizia all'ingiustizia, o la temperanza all'intemperanza, o il bene al male?

— Non mi pare.

— Eppure, dissi, se appunto per la sua qualità di contrario qualche cosa è amica a qualche altra, è necessario che anche queste cose sieno amiche.

— Non c'è dubbio.

— E così, concludendo, nè il simile sarà amico al simile, nè il contrario al contrario.

— Pare di no.

XIII. — Andiamo innanzi; esaminiamo anche questo: se per caso non ci sfugga che l'amico non sia in realtà nessuna delle cose predette, ma che ciò che non è nè buono nè cattivo diventi, caso mai, amico del buono.

— Che vuoi dire, mi chiese?

— Ma, per Zeus, risposi, non lo so. Quel che so è che mi gira la testa per la difficoltà dell'indagine. E chi sa che non si debba dire, col vecchio adagio, che amico è il bello. Questo certo ci si presenta come qualche cosa di tenero, di liscio, di oleoso, e perciò forse facilmente sguiscia e ci sfugge, appunto perchè tale. Io dico dunque che il bene è bello. E tu non lo credi?

— Io sì.

— E così, tirando a indovinare, dico che del bello e del buono è amico ciò che non è nè buono nè cattivo. E su che si fondi questa mia divinazione, sta' a sentire. Pare a me che ci sieno come tre generi di cose: il buono,

il cattivo e ciò che non è nè buono nè cattivo. E a te?

— Anche a me, rispose.

— E che nè il buono è amico al buono, nè il cattivo al cattivo, nè il buono al cattivo, come non ci consente d'ammettere nemmeno il nostro discorso precedente. Se, dunque, c'è qualcosa che sia amica a qualche altra, non rimane se non ciò che non è nè buono nè cattivo, che possa essere amico o del buono o di ciò che somiglia a questo, giacchè al cattivo nulla potrebbe essere amico.

— È vero.

— Ma che neppure il simile sia amico al simile, s'è visto poc'anzi. O no?

— Sicuro.

— E per conseguenza a ciò che non è nè buono nè cattivo non sarà amico ciò che, com'esso, non è nè buono nè cattivo.

— Non pare.

217 — Al solo buono dunque può divenire amico ciò solo che non è nè buono nè cattivo.

— È necessario, mi pare.

XIV. — E così, dissi, ragazzi miei, ciò che stiamo dicendo sarà una guida sicura per noi? Se, per esempio, vogliamo riflettere a un corpo sano, questo non ha bisogno nè di cure mediche nè d'aiuto. Basta infatti a se stesso, sicchè nessun uomo sano, per la sua buona salute, è amico al medico. O no?

— Nessuno.

— Ma l'ammalato sì, per la sua malattia.

— E come no?

— E la malattia certo è un male, la medicina al contrario qualche cosa di giovevole e di buono.

— Sì.

— E il corpo, come corpo, non è nè buono nè cattivo.

— Così è.

— Eppure il corpo per la malattia è costretto a ricorrere alla medicina e ad amarla.

— Mi pare.

— Ciò, dunque, che non è nè cattivo nè buono diventa amico del bene per la presenza d'un male.

— Così sembra.

— Ma, evidentemente, prima che esso stesso divenga cattivo per effetto del male che ha in sè; giacchè, credo, divenuto cattivo, non potrebbe più desiderare il bene ed essergli amico, perchè, s'è detto, il male non è amico al bene.

— È difatti impossibile.

— E ora riflettete a ciò che dico. Io dico che certe cose sono esse stesse tali qual è ciò che si trova in esse, certe altre no. Così, per esempio, se uno vuole dipingere un oggetto con un certo colore, il colore sovrapposto si trova nell'oggetto dipinto.

— Senza dubbio.

— Ma sarà forse anche l'oggetto dipinto, quanto al colore, tale quale è il colore che vi fu sovrapposto?

— Non capisco, rispose.

— In altre parole, dissi, se qualcuno tingesse di biacca i tuoi capelli biondi, sarebbero allora bianchi o parrebbero tali?

— Parrebbero, disse.

— E tuttavia nei tuoi capelli si troverebbe il color bianco?

— Sì.

— Ma ad onta di ciò non sarebbero ancora bianchi; e pur tinti di bianco, non sono nè bianchi nè neri.

— È vero.

— Invece, caro, quando la vecchiezza li tingerà di bianco, allora essi diventeranno, come il colore che è in essi, bianchi per la presenza del bianco.

— E come no?

— Insomma, ti domando ora appunto questo: se quello in cui qualche cosa si trovi, sarà tale quale è ciò che vi si trova; o se, quando vi si trovi in un certo modo, sarà tale, quando no, no?

— Così piuttosto.

— E però quel che non è nè cattivo nè buono, sebbene talvolta vi si trovi il male, non è ancora cattivo; ma c'è dei casi in cui è già divenuto tale.

— Appunto.

— Allorchè dunque, nonostante la presenza del male, esso non sia ancora cattivo, questa presenza appunto gli fa desiderare il bene. Invece la presenza del male, ove

lo renda cattivo, lo priva ad un tempo e del desiderio e dell'amore del bene, perchè non è più nè cattivo nè
218 buono, ma è cattivo; e quel che è cattivo non è, s'è visto, amico a quel che è buono.

— No davvero.

— E perciò possiamo dire che quei che già sono sapienti, sieno costoro dei o uomini, non sono amici della sapienza; nè, d'altro lato, sono amici della sapienza quelli che sono così pervasi d'ignoranza da esser malvagi, dacchè nessun malvagio e ignorante ama la sapienza. E non rimangono, se non quelli che hanno in sè questo male, l'ignoranza; ma non sono ancora divenuti per effetto di essa completamente ignoranti ed incapaci d'apprendere, ma riconoscono tuttora di non sapere ciò che non sanno. Sicchè appunto sono amici della sapienza, sono filosofi, quelli che non sono ancora nè buoni nè cattivi; ma quanti sono cattivi non filosofeggiano, e neppure i buoni, giacchè nei nostri ragionamenti di poco fa s'è visto che nè il contrario è amico del contrario, nè il simile del simile. O non ve ne rammentate?

— Altro che!, risposero.

— Ed ora, dissi, Líside e Menésseno, abbiamo dunque trovato nel miglior modo possibile ciò che è amico e ciò che non è. E diciamo che, sia riguardo all'anima, sia riguardo al corpo, sia riguardo ad ogni altra cosa, ciò che non è nè cattivo nè buono è per la presenza del male amico del bene.

— Tutti e due risposero affermativamente, e consentirono che così fosse.

XV. — E in verità io stesso ero molto lieto, come un cacciatore, d'avere in pugno la preda che cacciavo. Ma dopo, non so come, mi sorse in mente un sospetto stranissimo: che non fosse vero quello di cui s'era convenuto; e subito, contrariato, dissi: Ohimè, Líside e Menésseno, il nostro tesoro forse non è esistito che in sogno!

— O perchè mai?, chiese Menésseno.

— Temo, dissi, che come talvolta ci s'incontra in certi ciarlatani, così ci siamo imbattuti in discorsi non dissimili a proposito dell'amicizia.

— E come?, chiese.

— Esaminiamo la cosa, dissi, così: chi è amico è amico ad alcunchè, o no?

— Necessariamente, rispose.

— E in vista di nulla e per nulla, o in vista di qualche cosa e per qualche cosa?

— In vista di qualche cosa e per qualche cosa.

— E questa qualche cosa, in vista di cui l'amico è amico all'amico, è amica? o non è nè amica nè nemica?

— Non riesco, rispose, a seguirti.

— Ed è naturale, dissi; ma per quest'altra via forse mi seguirai, ed io stesso, penso, mi renderò meglio conto di ciò che dico. L'ammalato, dicevamo dianzi, è amico del medico; non è così?

— Certo.

— Dunque a cagione della malattia e in vista della buona salute è amico del medico?

— Sì.

— E la malattia è, credo, un male?

— E come no?

— E la buona salute?, dissi; è un bene o un male? O non è nè l'uno nè l'altro?

— Un bene, rispose. 219

— E dicevamo, se non erro, che il corpo, il quale non è nè buono nè cattivo, a cagione della malattia, cioè del male, è amico della medicina, e la medicina è un bene. In vista, quindi, della buona salute, la medicina si guadagna l'amicizia, e la buona salute è un bene. Non è vero?

— Sì.

— E la buona salute è amica o no?

— Amica.

— E la malattia nemica.

— Certamente.

— Cosicchè ciò che non è nè cattivo nè buono, a cagione di qualcosa di cattivo e di nemico, è amico del buono in vista di qualcosa di buono e di amico.

— Pare.

— Sicchè in vista di qualcosa d'amico, l'amico è amico ⟨dell'amico⟩ a cagione di qualcosa di nemico.

— Parrebbe.

XVI. — Ammettiamolo, dissi. E poichè siamo giunti a questa conclusione, figlioli miei, stiamo bene attenti per non cascare in errore. Che l'amico ci risulti divenuto amico dell'amico, e che il simile diventi amico del simile — cosa che abbiamo detta impossibile — non voglio rilevare. Esaminiamo invece quest'altro punto, perchè non ci tragga in fallo ciò che stiamo dicendo. La medicina, s'è detto, è amica in vista della buona salute.

— Sì.

— Dunque anche la buona salute è amica?

— Certo.

— E se è amica, è amica in vista di qualche cosa.

— Sì.

— Ed in vista di qualche cosa d'amico, se vorremo esser conseguenti alle premesse.

— Nessun dubbio.

— Sicchè anche questa cosa sarà a sua volta amica in vista di qualcosa d'amico?

— Sì.

— Non dovremo noi dunque necessariamente o rinunziare a procedere per questa via o pervenire a un principio che non ci porti ancora a qualche altra cosa amica, ma giunga a un primo amico, ⟨all'amico per eccellenza⟩, in vista del quale diciamo amiche anche tutte le altre cose?

— Necessariamente.

— E quel che dico è questo: che è da vedere se tutte le altre cose, che in vista di quello abbiamo dette amiche, non c'ingannino per essere quasi immagini di esso, e che amico sia soltanto quel primo che è veramente amico. Consideriamo dunque la cosa a questo modo: quando uno faccia gran conto di qualche cosa — come, poniamo, un padre suol preferire il figlio ad ogni altro bene — un uomo siffatto. appunto perchè pone il figlio al disopra di tutto, non potrebb'egli far gran conto anche di qualche altra cosa? Se, per esempio, venisse a sapere che il figlio ha bevuto la cicuta, non farebbe forse gran conto del vino, ove credesse che questo può salvargli il figliuolo?

— Senza dubbio, rispose.

— E quindi anche del recipiente in cui fosse il vino?

— Certo.

— Ma non per questo egli farà d'una tazza d'argilla o di poche dita di vino maggior conto che del proprio figliuolo? O sta invece così: che tutta questa sua premura non è spesa per codesti oggetti impiegati in vista di qualche cosa, ma per quella cosa in vista della quale tutti codesti oggetti sono impiegati. Spesso, è vero, noi 220
diciamo di far gran conto dell'oro e dell'argento; tuttavia questa espressione non va forse presa alla lettera; ma quello di cui facciamo gran conto è ciò, checchè esso sia, in vista del quale si cerca d'avere così l'oro come qualunque altra cosa si cerchi d'avere. Non è forse questo ciò che vogliam dire?

— Certo.

— Dunque, anche per ciò che è amico non regge forse lo stesso discorso? Perchè tutte quelle cose che chiamiamo amiche in vista di qualche altra cosa amica, le chiamiamo così, sembra, per modo di dire. Ma realmente amico rischia d'esser quello soltanto, a cui metton capo tutte queste cosiddette amicizie.

— Così pare, rispose.

— Sicchè ciò che è realmente amico non è amico in vista di qualche altra cosa amica?

— È vero.

XVII. — Questo punto, oramai, è fuori contestazione: ciò che amiamo non l'amiamo in vista di qualche altra cosa che amiamo. Il bene però lo amiamo?

— Secondo me, sì.

— Ma il bene si ama forse a cagione del male? ed è poi vero, che se delle tre cose, che poc'anzi enumeravamo: il bene, il male, e ciò che non è nè bene nè male, non ne rimanessero che due, e il male ci si levasse di tra' piedi e non s'attaccasse a nulla, nè al corpo, nè all'anima, nè a qualsiasi altra cosa che abbiamo riconosciuta non essere in sè e per sè nè cattiva nè buona; diremmo allora che il bene non avrebbe alcuna utilità per noi, ma diventerebbe inutile? Perchè, ove nulla più ci recasse danno, non avremmo punto bisogno d'aiuto; e così allora sarebbe evidente che a cagion del male

avevamo caro ed amavamo il bene, in quanto il bene è un rimedio contro il male, e il male è malattia; e dove non c'è malattia, non c'è punto bisogno di rimedio (1). Orbene, è esso tale di sua natura il bene e s'ama per cagion del male da noi che siamo qualcosa di mezzo tra il male e il bene, ma non ha per se stesso nessun'utilità?

— Mi pare, rispose, che sia così.

— E però quel certo che amico, a cui metton capo tutte le altre cose che dicevamo amiche in vista di qualcos'altro d'amico, non somiglia punto a queste (2). Giacchè queste in vista di qualche cosa amica sono state chiamate amiche, laddove ciò che è realmente amico è, pare, di natura affatto contraria, perchè esso ci è parso amico in vista di alcunchè di nemico, e se questo nemico venisse a mancare, esso forse cesserebbe d'esserci amico.

— Così mi pare, da ciò almeno che stiamo dicendo.

— E che? ripresi, per amor degli dei, ove sparisca
221 il male, non ci sarà più nè fame, nè sete, nè altri bisogni dello stesso genere? O ci sarà, sì, la fame, finchè ci sieno e uomini e altri animali, ma non sarà dannosa? E ci saranno e la sete e gli altri appetiti, ma non saranno cattivi, dal momento che il male sarà scomparso? O è ridicolo il chiedere ciò che allora sarà o non sarà? Chi può infatti saperlo? Questo intanto sappiamo: che ora la fame può esser dannosa, ma può anche giovare. O no?

— Certo.

— Parimenti chi ha sete e chi prova qualche altro desiderio simile, talvolta da questo desiderio ha vantaggio, tal altra danno, tal altra infine nè vantaggio nè danno?

---

(1) «Toute la discussion qui suit, et qui est fort abstraite, peut se résumer ainsi: Nous avons cru trouver dans le bien un objet suprême qu'on aime pour lui-même et au delà duquel nous n'aurions pas à remonter pour expliquer l'amour qu'il inspire; mais est-il vrai que le bien ait ce caractère absolu qui en ferait une fin en soi? L'amour du bien n'est-il pas surtout l'horreur du mal? Mais si le mal était supprimé par hypothèse, quelle utilité resterait au bien et quel motif aurions-nous de l'aimer? Si nous ne voulons pas expliquer l'amour du bien par l'horreur du mal, il faut trouver à cet amour une autre explication. Et ainsi est introduite la notion nouvelle de convenance» (Croiset).

(2) Adotto la lezione *τὰ ἄλλ' ἃ ἕνεκα - οὐδὲν δή.*

— Indiscutibilmente.

— E però, ove abbiano a cessare i mali, quelle cose che per avventura non siano mali, perchè mai dovrebbero cessare insieme coi mali?

— Non c'è ragione, difatti.

— Sopravviveranno perciò i desiderî che non sono nè buoni nè cattivi, anche se scompaiono i mali.

— È chiaro.

— E può mai avvenire che chi desidera ed ama non prediliga quello che desidera ed ama?

— Io non lo credo.

— C'è dunque, come pare, anche se cessino i mali, alcune cose amiche?

— Sì.

— Ma se il male fosse causa dell'esserci qualcosa amica, cessato il male non potrebb'esserci qualche cosa amica d'un'altra, perchè, cessata la causa, non sarebbe possibile che sopravanzasse quello di cui essa era causa.

— Dici benissimo.

— Noi dunque avevamo ammesso che l'amico ama qualche cosa e per qualche cagione, e credevamo, allora almeno, che a cagion del male, ciò che non è nè buono nè cattivo amasse il bene?

— È vero.

— Ma ora, se non erro, ci pare un'altra la causa dell'amare e dell'essere amato.

— Parrebbe.

— È dunque in realtà, come ora si diceva, il desiderio causa dell'amicizia, e quel che desidera, amico a ciò che esso desidera e nel momento in cui lo desidera; e la nostra precedente definizione dell'amicizia non era che una chiacchiera vana, quasi un lungo favoleggiamento poetico?

— Può darsi, rispose.

— Per altro, quel che desidera desidera, credo, ciò di cui manca. Non è vero?

— Sì.

— E ciò che è manchevole ama ciò che gli manca?

— Mi pare.

— E divien manchevole di ciò che gli è tolto.

— E come no?

— A qualcosa dunque che ci conviene, che ci è propria, si riferiscono, se non erriamo, e l'amore e l'amicizia e il desiderio, a quanto sembra, Menésseno e Líside.

— Ne convennero.

— Voi, per conseguenza, se siete amici l'uno dell'altro, siete per natura qualcosa di proprio l'uno rispetto all'altro?

— Appunto, risposero.

— E se qualcuno, dissi, ragazzi miei, desidera o ama
222 un altro, non potrebbe desiderarlo o amarlo o averlo caro, se non sentisse di appartenergli in certo modo o per l'animo o per qualche dote dell'animo o per i costumi o per l'aspetto.

— Certo, rispose Menésseno. Ma Líside tacque.

— E sia, ripresi. Orbene, noi riconosciamo che una certa parentela di natura produce necessariamente l'amicizia.

— Credo, disse.

— E però è necessario che l'amante vero e non finto sia riamato dal suo diletto.

Líside e Menésseno assentirono appena col capo, ma Ippótale per la gioia si fece di mille colori.

XVIII. — Ed io, volendo penetrare più a fondo in questa indagine, dissi: Se il conveniente, se il proprio, differisce dal simile, avremmo detto, credo, miei cari, qualche cosa di conclusivo sulla natura dell'amicizia. Ma se per caso il simile e il proprio sono l'identica cosa, non sarà facile buttar giù l'affermazione precedente: che, cioè, il simile al simile, appunto perchè simile, è inutile; e d'altro lato ammettere che si possa amare l'inutile, è assurdo. Volete dunque, continuai, poichè ci siam quasi ubbriacati con questo discorso, concedere e affermare che il proprio è diverso dal simile?

— Sicuro.

— E così direm noi pure che il bene è proprio ad ogni cosa, mentre il male è alieno? Ovvero che il male è proprio al male, il bene al bene, e ciò che non è nè bene nè male, a ciò che non è nè bene nè male?

— Tutti e due risposero che, secondo loro, ciascuna di queste cose era propria a ciascuna di esse.

— Ed eccoci qui, figlioli miei, ricaduti daccapo in quelle conclusioni intorno all'amicizia che avevamo rigettate dapprima. Infatti l'ingiusto all'ingiusto e il malvagio al malvagio non sarebbe meno amico del buono al buono.

— Pare, dissero.

— E che? Dire che il bene e il proprio sono la stessa cosa, non equivale a dire che soltanto il buono sarà amico al buono?

— Senza dubbio.

— Eppure anche in ciò credevamo d'esserci convinti da noi stessi d'errore. O non ve ne rammentate?

— Ce ne rammentiamo di certo.

— E allora che ci guadagneremo nel seguitare a discorrere? Evidentemente nulla. Permettetemi dunque, come fanno i maestri della parola nei tribunali, di riepilogare le cose dette. Giacchè, se nè gli amati, nè gli amanti, nè i simili, nè i dissimili, nè i buoni, nè i proprî, nè tutte le altre cose passate a rassegna — chè io per me non me ne rammento più, tante sono state!... insomma, se nessuna di queste cose è amica, io per conto mio non so davvero che dire.

Con queste parole avevo in mente di stuzzicare qual- 223
cuno dei più anziani. Ma ecco che, come dei genî malefici, s'avanzano i due pedagoghi, quello di Menésseno e quello di Líside, insieme coi fratelli di costoro, e li chiamano e impongono loro di tornare a casa, essendo già tardi. Da principio noi e quelli che ci erano intorno tentammo di mandarli via; ma poichè non si curavano punto di noi, e nel loro greco da barbari insolentivano e non smettevano dal chiamarli, e per avere alzato il gomito in occasione delle Ermee, non ci parevano persone con cui si potesse ragionare; finimmo per dargliela vinta, e rinunziammo alla conversazione. Con tutto ciò, mentre i due ragazzi s'allontanavano: Ed ora, diss'io, o Líside e Menésseno, abbiamo fatto proprio una bella figura, io, un vecchio, e voi! Giacchè questi qui presenti andando via diranno che, mentre noi ci si credeva amici gli uni degli altri — e tra voi metto me pure — non siamo stati finora capaci di scoprire che cosa è l'amico.

INDICE